



# الفكر المعاصر

أكتوبر ١٩٦٦

العدد العشرون

- المتقف التورى هو من أدرك مُثلاً جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركها.
- مادام محالاً على الفيلسوف أن يصبح أكثر من إنسان ، فستظل الكلمة النهائية لكل فلسفة - كاشنة ما كانت - هي الإنسان!
- العالم العربى هو النواة النووية فى الإسلام ، وهو القطب المغناطيسى للمسلمين ، بل إنه أكثر من متلب إنه رأس كذالك.
- حسب الشعر أن يكون نسقاً موسيقياً أو إيقاعاً موزوناً ، الجرس فيه صدى للمعاني التى تدور فى الأعماق.



العدد العشرون

أكتوبر ١٩٦٦

● بقلم رئيس التحرير

● من هو المثقف الثوري ؟ تحليل نقدي للثقافة الثورية  
والفكر عندما يكون لذاته وعندما يكون في خدمة المجتمع ،  
للدكتور زكي نجيب محمود ● القطيعة بين الإنسان  
والوجود عند ألكييه ، محاولة فلسفية لتقديم المفكر  
الفرنسي المعاصر ، للدكتور زكريا إبراهيم ● المذهب  
الوسلي في الفلسفة المعاصرة ، للأستاذ سعيد اسماعيل عل  
● من جغرافية الإسلام ، دراسة رائدة عن توزيع  
المسلمين في العالم ، للدكتور جمال حمدان .

● علم النفس الوجودي ، محاولة تعريفية لهذا الفرع  
الجديد في الفكر السيكولوجي ، للدكتور فخرى الدباغ  
● السيكو دراما في المسرح ، محاولة أخرى للتعريف  
بالاتجاه نحو استخدام الدراما في العلاج النفسي ، للأستاذ  
سير وهبي .

● نحو أيديولوجية عربية عند خليل حاوي ،  
دراسة نقدية لاستخلاص ملامح الايديولوجية العربية في شعر  
الشاعر اللبناني ، للدكتور أحمد كمال زكي .

● أحمد زكي أبوشادي .. شاعراً ومفكراً ،  
للدكتور جمال الدين الرمادي .

● فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، للأستاذ جلال  
العشري .

● مع .. اليونسكو ، إيثان ألبرخت ، صول بيلو ،  
برتراند رسل ، أنا أخاتوفا ، سارتر ، مهرجانات السينما  
العالمية ، كامل أيوب .

● حوار فكري مفتوح .

هذا العدد

من

تيارات فلسفية

من

فلسفة الحضارة

من

طريقت العام

من

أدب ونقد

من

تيار الفكر العربي

من

رأى في كتاب

من

لقاء كل شهر

من

ندوة القراء

من

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط يدييل < mktba.net



## هذا العدد

يبدأ العدد بتيارات فلسفية تقتسمها ثلاث مقالات أولاهما تعرض لفكرة المثقف الثورى ما حدودها وخصائصها المميزة ، ويذهب صاحب المقال فى ذلك إلى التفرقة بين المثقف الذى يقف عند حدود الإدراك العقلى وبين المثقف الذى يضيف إلى مثل هذا الإدراك نزوعاً نحو تطبيقه على الحياة العملية لا بالنسبة إلى نفسه فقط ، بل بالنسبة إلى سائر الناس؛ ذلك أن الفكرة لو اقتصرَت على صاحبها نظرة وتطبيقاً لكانت من قبيل الرغبات الذاتية، وأما إذا أرادت لنفسها أن تكون مثلاً أعلى فلا بد لصاحبها أن يحاول تطبيقها على الناس أجمعين . . وإن صاحب هذا المقال ليجد مقارنة واضحة بين المثقف والمثقف الثورى من جهة وبين حالى التصوف والنبوة من جهة أخرى ، فليس الفرق بينهما فرقاً فى الكم بحيث يكون الثانى أغزر إنشاجاً من الأول أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق فى الكيف لأن الأول والثانى معاً كليهما يعلم لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك . وثانى المقالة الثانية لتحديثنا عن فيلسوف فرنسى معاصر هو ألكيه الذى جعل ميدان دراسته تاريخ الفلسفة ليستخرج منه معنى يطمئن إليه فينشره بين الناس ، فإذا عسى أن تكون الميزات التى تميز عملية التفلسف نفسها بنفس النظر عما تنتجه تلك الفاعلية الفلسفية من نتائج ؟ وكان من بين ما انتهى إليه ألكيه فى هذه الرحلة التى ارتحلها فى تاريخ الفكر باحثاً عن بغيته أن الإنسان بطبعه وبفطرته فيلسوف بالمعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، حتى عدو الميتافيزيقى ميتافيزيقى فى عداوته، وإذا كانت الفلسفة جزءاً لا يتجزأ من فطرة الإنسان بصفة عامة، فذلك أشد ظهوراً فى الإنسان المعاصر بصفة خاصة لما يتعرض له وجوده من تناقض وتفكك وصراع بحيث أصبحت الفلسفة أمراً محتوماً ليقابل بها مثل هذا الوجود . ثم تجبى\* بعد ذلك مقالة ثالثة ببسط فيها صاحبها ما يسمى بالمذهب الوسى عند جون ديوى ، وهو مذهب يختص به هذا الفيلسوف دون زملائه من فلاسفة البراجماتية، فلئن كان هؤلاء الفلاسفة جميعاً يتفقون على أن المعرفة قوامها أنها أداة للفعل وهداية للسلوك، فإن المذهب الوسى يضيف إلى ذلك فكرة أخرى وهى أن المعرفة تيار مستمر متصل بحيث لا يجوز الوقوف فيه عند نتيجة معينة على أنها شاتمة المطاف ، بل إن هذه النتيجة بدورها تصبح مقدمة لبحث جديد يبنى عليها، وقد يحدث أن ينتهى هذا البحث الجديد بما تنعكس أصدائه على تلك النتيجة نفسها التى بدأنا بها فيصحح أخطاء كانت قد اشتملت عليها .

بهذا ينتهى القارئ من المقالات الفلسفية لينتقل بعدها إلى الباب الذى نخصه لفلسفة الحضارة بصفة خاصة ، وفى هذا العدد مقال مستفيض عن جغرافية الإسلام يكتبه باحث متخصص ذو سلطان على مادته قراء يعرض لنا صورة أدق ما تكون الصورة للإسلام وانتشاره فى أرجاء العالم أجمع ، ويستخرج من طريقة انتشاره نتائج يقف الفكر عندها متأملاً. والأمر كما يقرر لنا صاحب المقال هو أننا ما زلنا بحاجة إلى دراسة ، بل إلى دراسات يكل بعضها بعضاً لترسم لنا جغرافية الإسلام من



حيث هو ضطاء روحي واسع الانتشار بالغ الخطورة في الحياة اليومية المعاصرة المادية والثقافية على السواء والاقتصادية والسياسية  
جزء كبير من البشر .

يتلو ذلك باب العلم وحواشيه وها هنا نجد مقالين أحدهما عن علم النفس الوجودي وهي نظرة تتلخص في أن المرض  
النفسى هو أسلوب في الوجود ينتج عن إخفاق صاحبه في تحقيق مطالبه ، كما ينشأ عن اضطراب المريض اضطراباً ناشئاً عن  
قصوره في الاتصال بدنيا الواقع من حوله . وأما المقالة الثانية في طريق العلم فهي عن السيكدراما في المسرح وتدور حول  
اكتشاف علم النفس المرضي لطريقة جديدة في الكشف عن خبايا النفس البشرية، وتتخلص هذه الطريقة في ادماج المريض  
النفساني في إحدى التمثيليات ثم دراسة حركاته في أثناء التمثيل وتشخيص مرضه من خلال هذه الطريقة الجديدة التي ابتكرها  
الدكتور مورينو رائد هذا الاتجاه .

وبعد ذلك يأتي باب الأدب ونقده وبه مقال عن الشاعر العربي المعاصر خليل حاوي وهو من الشعراء الذين يحتاجون إلى  
جهود النقاد في تجليته وعرضه لعامة القراء، ولقد صنع لنا صاحب هذا المقال مثل هذا الصنيع مبيناً لنا أن خليل حاوي هو  
حصيلة مدرسة الرمزية التي نشأت في لبنان قرعاً عن الرومانسية ، ولكنه شاعر لم تفته الإفادة بموروث الشعر العربي كما يتمثل  
في أعلام شعرائنا .

وبعد ذلك يجيء الفصل الذي نخصه لتيار الفكر العربي، وقد جعلناه في هذا العدد للشاعر أحمد زكي أبو شادي الذي لم يكن  
شاعراً وكفى ، بل أقام مدرسة بأسرها للشعر جعل لها مجلة خاصة سرعان ما أصبح هو وأصبحت هي معلماً بارزاً من معالم  
تاريخ الشعر المعاصر .

وآخر المطاف في مقالات هذا العدد هو رأي في كتاب «فلسفة الفن في الفكر المعاصر» الذي هو عند صاحب الرأي إضافة  
هامة إلى المكتبة العربية باعتباره تغطية لجانب هام من جوانب الفكر الفلسفي ظل مهملاً حتى الآن وهو جانب فلسفة الفن أو علم  
الجمال ، وباعتباره أيضاً وصفاً للطريق أمام النقد الأدبي بموضوعاته ومشكلاته من حيث إن علم الجمال هو الأصل الذي يمد النقد  
الأدبي فرعاً له .

وأخيراً يجيء اللقاء الشهري المعتاد مشتملاً على تغطية لأهم الأحداث الفكرية في هذا الشهر . . . اليونسكو في عيده العشرين ،  
صول بيلو وقضية الالتزام ، ايفان أوبرخت مصور الواقع والمجهول ، برتراند رسل يرأس محكمة المثقفين ، انا اخاتوفا شاعرة  
الصلابة الجنائزية ، سارتر ابن المسرح وريبب الحياة ، حصاد مهرجانات السينما العالمية ، كامل أيوب صاحب ديوان الطوفان  
والمدينة الممراء . ثم يعقب اللقاء الندوة التي تم عقدها بين قراء المجلة .

رئيس التحرير



# من هو المثقف الثوري؟

إنني « الفكرة » لا تكون « مشدأعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعو إليه

استوقف نظري فيما قرأت منذ  
قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما  
يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من  
الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة  
غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الخامس  
عند تحديدنا للمثقف الثوري من ذا يكون ؟ فتي  
يكون المثقف مثقفاً وكفى ، ومتى يكون مثقفاً  
وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال  
قراءتي لديوان ابن عربي « ترجان الأشواق » الذي تولى  
فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره ، ليبين مراميه في  
الرموز التي لجأ إلى استخدامها في ذلك الشعر ، وقد







أفلاطون

دكتور زكي نجيب محمود

## تطبيقاً على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقاً عامك سائر الناس ..

بهذه العبارة: « محمد محمد النبي العربي إلى السموات المثل ، ثم رجع إلى الأرض ، قسماً برى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » وهي عبارة قالها - فيما يحكى - محمد إقبال - ولي مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجنجومي ، ثم يمتضى إقبال في القول بأنه من العسير - في ظنه - أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين نمطين مختلفين من أنماط الوعي : أما أحدهما فهو النمط الذي تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذي تتميز به حالة التصوف ؛ ففي هذه الحالة

أورد في غضون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت » مشيراً بذلك - فيما يقول ابن عربي - إلى رجوعه من حالة الرؤية - رؤية الحق - إلى دنيا الناس لمخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ؛ أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هي كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلق إلى الكمال الذي رأى .

وأما القول الثاني فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب



الثانية - حالة التصوف - ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد - كما لا بد له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر في ذات نفسه ، منتشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير ؛ وأما في حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ، لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس في دنياهم ، لا ليقف النبي مما يجزى حوله موقفاً سلبيّاً غير مكترث ، بل ليغامر فيه بما يغيره التغيير الذي يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم في إدراكه الواعي لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفي هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبي فهو بمثابة نقطة تصحو بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستفيق من سباته ، فيبدل قيماً بالية بقيم جديدة ؛ فكأنما عودة النبي من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هي بمثابة مقياس يقيس شيتين في وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا التي شوهدت في حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ، ثم يقيس مدى ما تستطيع الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب حتى تزبل حياة فسدت لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة . هذان هما القولان اللذان صادفتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هي التفرقة بين رجلين : رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالي التصوف والنبوة ، فلست

أرى ما يمنع من التوسع في التطبيق ، بحيث نجعلها تفرقة بين المثقف الذي ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ؛ وفي هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً .

٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ؛ لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتقلب على خالقها نفسه شيطاناً مريداً ، تغالبه فتغلبه ؛ فهو هو الذي صنعها ، لكنه بعد صنعها عجز عن تحديدها وتقييدها ؛ وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحددها ويقيدها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذي انبثق من قمقمه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة وسواداً ؛ لكننا - لكي نمضي في حديثنا الراهن - سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التي حصلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعالم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها في بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين هذين العالين ، فندعو ثانيهما دون أولها





الفزالي

بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثاني عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها ، فنصف هذا الثانى - دون الأول - بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين الحالتين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة « الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ؛ فإذا صح هذا ، كانت التفرقة التى أسلفناها ، تميز بها بين « المثقف » المكتفى بذاته بثقافته ، و « المثقف الثورى » الذى يجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة - فى الأعم الأغلب - على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هى التى تشتمل على القيم ، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغيرت وجه الحياة. هذا - إذن - وجه من وجوه التحديد ، لكنه وحده لا يكفى ؛ لأن الذى يغير وجه الحياة وفق أفكار محتزنة فى رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ، لا دافعاً به إلى أمام ، وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى وراء ؛ لكننا ما دمنا نلشد الدقة الدقيقة فى استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « وراء » ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ؛ فإذا كان هدفى - وأنا ساكن

القاهرة - هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى وراء ؛ لكن قد يكون هدفى هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى وراء ، والسير إلى الجنوب سيراً إلى الأمام ؛ وإذن فاستخدام « الأمام » و « وراء » لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود ؛ فالهدف الذى يجعل التغير الذى يحدثه المثقف فى الحياة تقدماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى وراء ؟ يتخيل إلى أن القىض هنا هو مسار التاريخ ، فسلو وقعنا فى مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتعويقها دفعاً بالحياة إلى وراء ؛ ويتخيل إلى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هى التى يجاهد التاريخ فى تحقيقها ، كالحرية الأكبر



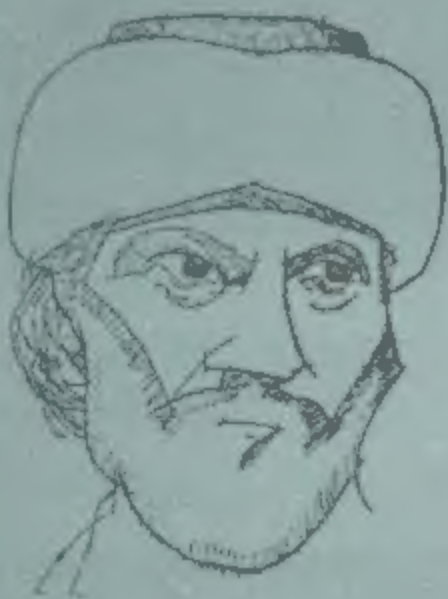
عدد ممكن من الناس ، والعلم لأكثر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . . لقد كان هناك حرية دائماً ، لكن الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هناك علم دائماً ، لكن الفرق هنا أيضاً هو في عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعاً ، وبهذا يتحدد معنى «المثقف الثوري» فيما أرى : هو من أدرك مثلاً جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن ينجي هذا التغيير في الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التي تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره .

على أن المثل الجديدة التي ترتسم في ذهن المثقف المعزول فيكفيه ارتسامها ، والتي يحاول

المثقف الثوري أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث العالم الخارجي ليرغم هذا العالم على أن يتقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته ، وإلا لما استحققت أن تسمى «مثلاً» أي «نماذج» تحتذى ، ولكم وددت في هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لي القدرة في اللغة

٣

العربية لأجد لفظين متقاربين في الجرس ، متباينين في المعنى ، أقابل بهما كلمتين في اللغة الإنجليزية هما : *ideals, ideas* ، فالأولى «أفكار» ترتسم في ذهن صاحبها ، والثانية «أفكار» تتحول إلى نماذج «لصاحبها ولغير صاحبها على السواء» ، وها هنا يكمن الفرق البعيد بين ما يتمتع به الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواء ، وبين ما يتمتع به للناس جميعاً ، على تفاوت الدوائر في الاتساع ، فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن «الفكرة» لا تكون «مثلاً» إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدفعه إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل بها في تطبيقها على سائر الناس ، «لو كنت - مثلاً - أتمنى لنفسى منزلاً أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة» ، وأما إذا تمنيت لكل أسرة على أرض الوطن أن تمتلك

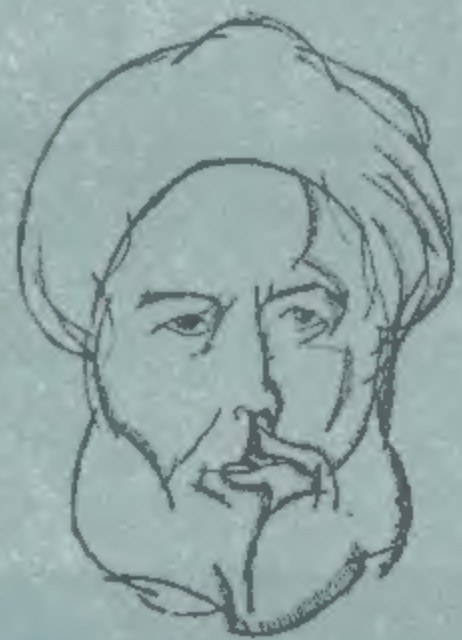


الإنسان



مُسَكَّنًا ، فعندئذ تتحول الفكرة مثلاً أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهني ، لكنني قد أجاوز ذلك إلى محاولة التفتيش والتحقيق بكل ما عندي من إرادة مصممة ، وها هنا أصبح « المثقف الثوري » الذي يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته .

وما أبعد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، وأوها ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ، وهاك بعض الأمثلة الموضحة قصورها من تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة . سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثوري الذي تتمثل فيه الخصائص التي يبتناها في الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هذا هو



محمد عبيد

إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه النزوات المجنونة الهوجاء ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تنطوي تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه في زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك - فيما اعتقد سقراط - ينبغي أن تكون حالهم في أمور الحياة الجارية ، فلما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمي عقلي ، فيأخذ بها الجميع وإما أن تكون خطأ فيرفضها الجميع ؛ تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط ، وكان يمكن أن يقنع بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولاً وأخضع تلك النفس إخضاعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل في كل صغيرة وكبيرة من صفات الحياة وكبائرها ؛ وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ؛ لكن صوتاً قوياً أخذ يدوي في فؤاده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه ، فطفق يحوب في الطرقات وبين المتساجر ، ويطوف بالأصدقاء ويجمع حوله التلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له وللناس جميعاً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعني وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ؛ فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدي على الإنسان من عقله ؛ فلئن كانت التفرقة متعذرة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، فني ميدان العقل وحده لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ها هنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين الهدى والضلال .



غير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلة ميسرة ،  
وأما الحياة مقيدة بقيد العقل ولجامه فصعبة عسيرة ؛  
ما أهون أن تحب شيئاً فتأخذه وأن تكره شيئاً فتتفر  
منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل عن  
شيء تحبه ، وأن يرغمك العقل على شيء تكرهه ؟  
ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى  
عقولهم في أمور الحياة اليومية ، مضنية مرهقة ؛  
فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعه السم  
يموت وتموت معه دعوته ، فينصرفوا من جديد إلى  
دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع  
من العلم ؛ فلما كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنم  
بفكرته وعاش ، لكنه أبى إلا أن يكون « مثقفاً »  
ثورياً ، يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فأت  
فصحية دعوته ، لكنه مات سيداً برسالته .

ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون ؛  
ارتسمت في ذهنه صورة عقلية للدولة المثلى كيف  
تكون ، بحيث تجيء دولة قائمة على دعامة العدل ؛  
وأخذ في محاوره « الجمهورية » يفصل القول في  
صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً يبحث مستفيض  
— على طريقة المحاوره — في معنى العدل الذي يريده ،  
متناولاً بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعماً في إثر  
زعم ، حتى ينتهي إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول  
عند العقل ، وهو أن تتاح الفرصة لجميع الأفراد ،  
بحيث يوضع كل فرد في المكان الذي يلائم طبيعته  
واستعداداته وقدراته ، قائلاً في ذلك إن الدولة هي  
فرد كتب بخط كبير ، فما يكون في الفرد الواحد  
يكون في الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من  
تفصيلات في رسم الصورة المثلى ، مما أحسبه قد بات  
معرفة شائعة عند أوساط المثقفين .

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة

يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددناه « مثقفاً »  
يرى « الفكرة » ويحللها ويصل إلى النتائج التي  
يطمئن إليها ، فيسترخي ويستريح ، لكنه كان  
« مثقفاً ثورياً » بالمعنى الذي حددناه ، وهو أن  
يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التي ارتآها ؛ فما أرسل  
إليه ديونيسيوس الشاب ، الذي آل إليه الحكم في  
سرقوسا — بجزيرة صقلية — بعد أبيه ، أقول ما أرسل  
إليه هذا الحاكم الشاب بدعوه لتطبيق فكرته على  
دولته ، حتى لبي الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن  
يشهد فكرته مجسدة في حياة ، ولكن الملك الشاب  
سرعان ما ضاق بالفلسفة وقيودها ، وكاد يبطش  
بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً  
إلى أثينا ؛ وتمضى أعوام ، ويعود ديونيسيوس مرة  
أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته  
محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد  
يتعرض له من أذى في الدعوة السابقة ، وذلك لشدة  
رغبته في أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث  
العالم الحى ، لكن الذي حدث للحاكم الشاب من  
ضيق في الزيارة الأولى ، عاوده في الزيارة الثانية ،  
وغير أفلاطون من تعذيب أوشك هذه المرة أيضاً أن  
يناله من الحاكم العايب ، كما فر في الدعوة الأولى .  
والحاكم الشاب هنا في ضيقه ، هو كشعب  
أثينا في حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى  
الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ؛ ففى  
كلتا الحالتين « مثقف ثوري » يدرك الفكرة ،  
ولا يريد قصرها على نفسه ليتركها حيصة رأسه ،  
بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة ، فيجد الناس على  
عناد وتشبث بما ألفوه ، فيكون الصراع وما يؤدي  
إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك ، فقد تكون



الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عيب العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لهؤلاء على صاحب الفكرة ، فتخضع الفكرة حتى ينهض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفى ظنى أن الغزالي - في تاريخ الفكر الإسلامى - هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لمدة قرون ؛ فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثورى » فرقاً فى الكم ، بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق فى « كيف » لأن الأول والثانى معاً كليهما « يعلم » لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك ؛ فالجاحظ وأبو حيان التوحيدي يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربى فى العصور القديمة ، بمعنى الثقافة العام ، الذى لا يتخصص فى فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ؛ لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً فى ثقافته ، لأنك تقرأ لهما فتزداد « علماً » لكنك لا تدري كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ؛ وأما الغزالي فشأنه غير هذا ؛ لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فهذا هو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية - لا المنهج العقلى - هى طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وأن الحياة المثلى هى الحياة الروحية العملية فى آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ؛ وألف الغزالي كتاب « الإحياء » ليثبت به فى « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعانها .

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقافى الحديث ، فنرى الأمثلة واضحة للمثقف المعزول ، والمثقف

الثورى ؛ وأبدأ بجمال الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة . يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش كما جادل سقراط وناقش ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ؛ يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ النفوس كما أيقظ ؛ نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط - كما أسلفنا - أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجريده المنطقى الخالص ؛ وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المفهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ؛ فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكفه أن « يعرف » لنفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط ؛ كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ؛ لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يثير دنيا الناس ، كان يفعل ذلك ليصلح وليبنى ولينشئ وليعلم وليربي ؛ لم يكن « مثقفاً » وكفى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .



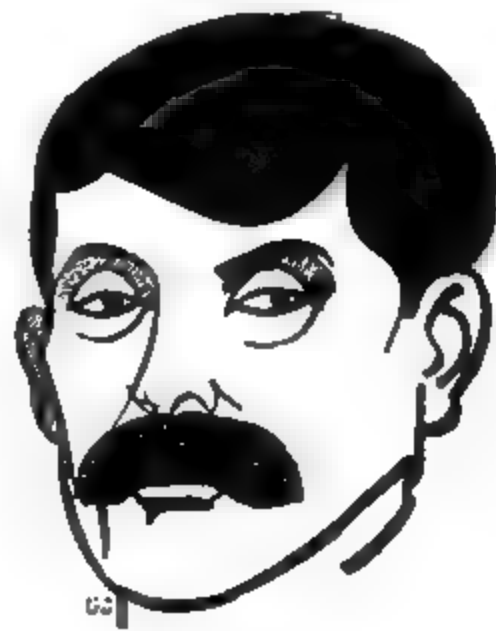
وقل هذا في قاسم أمين ، وفي لطفى السيد ،  
فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح  
وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة  
بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثاني يكتب  
ليؤصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ،  
كلاهما مثقف ثورى ، يحصل العلم ، لا ليضعه في  
رأسه كما توضع الآثار في المتحف ، بل ليتخذ منه  
أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

٤

إن التفرقة بين « المتقف »  
و « المثقف الثورى » هى نفسها التفرقة  
بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع »  
نعم ، إنه لا مرأى في أن العلم في حد ذاته قيمة ، فن

يعلم خير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن  
العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس في  
حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم  
مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى - بحكم  
ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة -  
لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل  
لا أدري كيف يكون ذلك ، اللهم إلا في حالة  
واحدة ، وهى أن يجعل الدارس من نفسه « ذاكرة »  
تحفظ ما قاله الأولون ، وعندئذ لا يكون ثمة « علم »  
بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون في رأس  
الدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى  
الكتب المرسومة فوق الرفوف .

العلم علم بشىء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم  
إلا إذا ألمت بذلك الشىء حلاً وتركيباً ، ومن ثم



ق . أمين



تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً تخدم به أغراضك ؛ ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعني أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجى - جزء كبير أو جزء صغير - تغييراً يصيره بيئة صالحة لحياة أفضل ؛ قدرة على أن أجعل من الماء مصدراً للرى ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلاكاً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة بكاء غرساء ، نفث بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن تغير بها تيار الحوادث وتوجهه كيفما نشاء ؛ فإلم يكن العلم « قوة » أو « قدرة » على إخصاب الأرض ، وإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، فإذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل » بالمعنى الذى يركز المفكر به فكره فى لا شئ - وأعني لا « شئ » بالمعنى الحرفى لكلمة شئ - فكل علم متعلق « بشئ » ، « بظاهرة » ، « بمشكلة » ، بموقف من مواقف الحياة ، لتبقيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أو لتغيره بما يخدم تلك الأغراض ؛ وإذن فعندى أن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ؛ على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون ، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، مالم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمتد فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المثقف الثورى » .

زكى نجيب محمود



ل. السيد





ر. ديكارت



أ. بريتون

## القطيعة بين الإنسان والوجود عند ألكييه

ولم تكف تمضي على هذه المناقشة ثلاثة أو أربعة أعوام ، حتى نقل فردينان ألكييه من جامعة مونبليه إلى جامعة باريس ، أستاذاً للفلسفة العامة ، وكان لي شرف الاستماع إلى ملاحظاته القيمة عام ١٩٥٤ حينما أختير عضواً من أعضاء اللجنة التي قامت بمناقشة رسالتي لدكتوراه الدولة من السوربون ، ولا زلت أذكر كيف كانت معظم هذه الملاحظات متسمة بطابع «الوضوح» و«البساطة» و«المقارنة» ، وهو الطابع الذي غلب على كل فلسفة ألكييه ، والذي لا زال ينبوعاً ثراً يصدر عنه هذا المفكر في كل تأملاته الفلسفية .

لكن يكن اسم فردينان ألكييه Ferdinand Alquié — أستاذ الفلسفة الحالي بالسوربون — قد بقي حتى الآن مجهولاً لدى الكثيرين من قراء العربية ، فإن من المؤكد مع ذلك أن صاحب هذا الاسم قد أصبح اليوم علماً من أعلام الفكر المعاصر في فرنسا وقد أتت لكاتب هذه السطور — عام ١٩٥٠ — فرصة الاستماع إلى المناقشات الفلسفية العميقة التي دارت بين ألكييه وأساتذته ، حينما تقدم برسالتين قيمتين لنيل درجة دكتوراه الدولة من جامعة باريس ، وكانت الرسالة الأصلية منهما عن «الكشف الميتافيزيقي للإنسان عند ديكارت» بينما كان موضوع الرسالة الفرعية هو «الحين إلى الوجود» ،



● لم يرد ألكيه أن يضع فلسفة جديدة ، بل هو قد حاول فقط أن يبحث في صميم تاريخ الفلسفة ، عن تلك العملية المستمرة الخالدة التي طالما تكررت عبر عوالم الفلاسفة المتلاحقة ، ألا وهي عملية التفلسف بوصفها عملية ميتافيزيقية تعبر عن البعد الحقيقي للإنسان .

● ليس يكفي أن نقول مع شوبنهاور إن « الإنسان حيوان ميتافيزيقي بطبعه » وإنما يجب أن نصيف إلى ذلك أن « الميتافيزيقي » إنما هو الإنسان نفسه ، وأنه لا يمكن أن يكون المرء مدوراً للميتافيزيقا بوجه ما من الوجوه .

● ليس من شك في أن الإنسان المعاصر قد أصبح يحيا على الكثير من مظاهر التناقض ، فضلا عن أن وجوده بأسره قد أصبح نهياً للصراع ، وتبعاً لذلك فقد صارت الفلسفة في نظره مجرد وصف لدرااما الوجود الإنساني ، وأصبح المنهج الفلسفي مجرد تحليل لثق مظاهر الثنائية في صميم حياتنا البشرية .

## دكتور ذكرى إبراهيم

### نماذج لإنتاج ألكيه الفلسفي

وقد ظهرت لألكيه - حتى كتابة هذه السطور - عدة مؤلفات هامة نذكر منها - إلى جانب الرسالتين المشار إليهما آنفاً - كتابه عن « فلسفة السريالية » الذي ظهر سنة ١٩٥٥ في سلسلة مكتبة الفلسفة العلمية عن دار فلاماريون بباريس ، وكتابته عن « ديكرات: حياته وفكره » ( وقد ظهرت منه طبعة حديثة عام ١٩٦٤ لدى الناشر الفرنسي هاتيه بواغان Hatier-Boivin ) ، وكتابته « الرغبة في الخلود » الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٤٣ لدى المطابع الجامعية بفرنسا ، وكتابته

« دروس في الفلسفة » ( في جزأين ) ، وقد أعيد طبعه عدة مرات لدى الناشر « ديديه » Didier . ولألكيه أيضاً دراسات هامة نذكر من بينها المقدمة القيمة التي كتبها لترجمة الفرنسية لكتاب كانت المشهور : « نقد العقل المطلق » ، والبحث المنشور بكراسات الكلية الفلسفية Cahiers du Collège Philosophique عام ١٩٤٨ تحت عنوان : « النزعة الإنسانية السريالية » ، والنزعة الإنسانية الوجودية ، والدراسة القيمة المنشورة بمجلة « دو كاليون » Deucalion عام ١٩٤٦ ( العدد الأول ) تحت عنوان : « عزلة العقل » Solitude de la Raison



هذا إلى جانب البحث الممتاز الصادر أخيراً عن « نشرة الجمعية الفرنسية لفلسفة » بعنوان : « البنائيات المنطقية ، والبنائيات الذهنية ، في تاريخ الفلسفة » . والمطلع على أحدث الدراسات الفرنسية في مضمار تاريخ الفلسفة يعرف جيداً كيف أن للأستاذ فردينان ألكيه الكثير من الأبحاث القيمة في هذا المجال ، فضلاً عن أن له الكثير من الآراء السديدة في شرح الفلسفة الوجودية ، خصوصاً عند ميرلو بونتي . . .

### نزعه ألكيه العقلية

ولو أننا رجعنا إلى الدراسة القيمة التي كتبها الأستاذ جان فال Wahl عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ عن « الوضع الراهن لفلسفة في فرنسا » ، لوجدناه يضع اسم فردينان ألكيه على رأس مثل « النزعة العقلية الديكارتية » . وعلى الرغم من أن الأستاذ قال لا يرى مانعاً من القول بأن نزعة ألكيه العقلية الديكارتية مشوبة بالكثير من العناصر الأسينيوزية والكانتية ، إلا أننا نجد بقرنها في خاتمة المطاف بالفلسفات الكلاسيكية التي نجد في الإيمان بالعقل موثلاً وملاذاً . وأما الأستاذ ألكيه نفسه فإنه يعترف صراحة ، في مقدمة كتاب من كتبه ، بأنه لم يرد أن يضع فلسفة جديدة ، بل هو قد حاول فقط أن يبحث في صميم تاريخ الفلسفة ، عن تلك العملية المستمرة الخالدة التي طالما تكررت عبر محاولات الفلاسفة المتلاحقة ألا وهي عملية « التفلسف » بوصفها عملية ميتافيزيقية تعبر عن البعد الحقيقي للإنسان . وسواء أنجهنا بأبصارنا نحو سقراط ، أم نحو ديكارت أم نحو كانت ، فإنا لن نجد أنفسنا بازاء « مذاهب مغلفة » نحاول تفسير كل شيء ، بل سنجد أنفسنا دائماً بازاء « محاولات إنسانية » من أجل تحديد « موقف » الفكر من الوجود ، والكشف عن دور « الحرية » البشرية في دراما الكينونة العامة . والحق أن الفلسفة - على العكس مما توهم

هيجل - لا تريد أن تلتصق حلاً لسائر أحاجي الوجود ، كما أنها لا تزعم لنفسها القدرة على حل شتى مشكلات الفكر والتاريخ البشريين ، وإنما تتميز الفلسفة - فيما يقول ألكيه - بأنها جهد يراد من ورائه الكشف عما في الإنسان من عنصر « أصيل » لا يتوقف على التاريخ ، ولا يتركز على النظام الموضوعي للأشياء . فالفلسفة لا تقدم لنا مفتاح الوجود ، كما أنها لا تروى لنا قصة المطلق ، بل هي تظهرنا فقط على أن الإنسان يند بحريته عن التاريخ ، أو هي - على الأصح - تبين لنا أنه ليس للتاريخ على الإنسان سائر الحقوق . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل هيجل كان يرى ، حتى في مظاهر الصدفة التي يحفل بها التطور الطبيعي ، بل حتى في أقسى الجرائم التاريخية ، مجرد تعبير عن المسار الحتمي للعقل ، أو الاتجاه الضروري للروح ، فكان يحاول تبرير كل شيء ، وكان يوحد بين « الواقع » و« العقل » ، نجد ألكيه يؤكد - على العكس من ذلك - أن في هذه النزعة العقلية الواحدة ضرباً من الخيانة الفلسفية ، وكأن هيجل قد استحال إلى مارد يريد لنفسه أن يتنافس الله ! وهذا هو السبب في أن ألكيه قد وجد في مذهب هيجل مجرد تعبير عن « سوء الطوية الفلسفية » لأنه راح يحدثنا عن قصة المطلق من ألفها إلى يائها ، بدلاً من أن يتخذ من الوجود موقفاً متواضعاً قوامه الاعتراف بأن كل مهمة للفيلسوف إنما تنحصر في وصف الموقف البشري وصفاً صحيحاً ، « تاركاً لله - على حد تعبير آلان - مهمة تكلمة المذهب » !

### دور الميتافيزيقا في حياة الوجود البشري

والواقع أن التفكير الميتافيزيقي - فيما يقول ألكيه - إنما هو مجرد رد فعل ينشأ ضد موقف سابق يوحد بين « الوجود » من جهة ، وبين « الموضوع » المعطى للحواس والذهن من جهة



## « الإنسان » هو الكامة الأخيرة في كل فلسفة

وأما « الموقف الميتافيزيقي » — في نظر  
فيلسوفنا — فهو ذلك الموقف الذي يتخذه الإنسان  
بالضرورة حيناً يفهم أن « العلم » من صنعه ، وأن  
علاقته بالوجود هي من نوع آخر غير كل  
ما تفرضه المعرفة الموضوعية . ولا يشرع الفيلسوف  
في التفلسف حقاً ، اللهم إلا حين يتحقق من أن  
« الموضوع » لا يكفيه ، وأن « التاريخ » لا يستوعبه  
وعندئذ — وعندئذ فقط — لا بد من أن يجد نفسه  
مضطراً إلى التماس « الوجود » والبحث عن « الذات » .  
صحيح أنه لا بد لكل فيلسوف من أن يضطلع بهذه  
المهمة الميتافيزيقية ابتداء من الصورة التي يقدمها له  
« العلم » السائد في عصره عن « العالم » ، ولكن من  
الواضح أنه لا بد لكل وعي فلسفي من أن يشعر  
بتلك الحاجة الأبدية إلى استجاء زمام ذاته ، وتحديد  
موقفه بالنسبة إلى « العالم الجديد » الذي يقدمه له العلم .  
وليس من شأن الوعي الفلسفي أن يسير في اتجاه  
معين ، أو أن يحقق أى تقدم حتمى ، بل هو يند عن  
التاريخ ، من حيث أنه عملية مستمرة لا بد فيها من  
معاودة البدء من جديد . وتبعاً لذلك فإنه ليس في  
تاريخ الفلسفة أى تقدم ، بل هو تعبير عن أبدية ذلك  
النداء المستمر الذي يدعونا دائماً إلى الارتداد نحو  
« الوجود » . وربما كانت هذه الحركة المستمرة التي تبدأ  
فيها دائماً من جديد عبر الزمان هي سبيل الإنسان  
الأوحى إلى إظهار معنى الأبدية ، أو التعبير عن  
مبدأ الخلود .

وإذن فإن تاريخ الفلسفة ليس بمثابة مدرسة نتعلم  
فيها دروس الشك أو اليأس أو الثقة العمياء في تقدم  
مطرّد ، وإنما هو مدرسة نتعلم فيها — على العكس —  
درساً هاماً في اليقين : إذ ينكشف أمام أعيننا خلود  
الإنسان ، فنبعث خلال نزاع المذاهب وصراع  
الأفكار عن ذلك « الحاضر الأبدى » الذي يكمن من

أخرى . فالمعرفة الفلسفية — بمعنى ما من المعاني —  
إنما هي شعور بتعالى الوجود ، ووضع للموضوع في  
موضعه . والميتافيزيقي إنما هو ذلك الإنسان الذي  
يدرك أن « الطبيعة » لا تستغنى بذاتها ، وأنها ليست  
هي « الوجود » ، وأنها بالتالي في حاجة دائماً إلى  
شيء آخر تستند إليه . وحيناً نضع « الموضوع »  
موضع التساؤل ، فاننا بذلك نعبّر عن « البعد  
الإنساني » الذي بمقتضاه يفلت الموجود البشري من  
طائلة التاريخ ، ويند عن نظام الطبيعة . ولهذا فإن  
الإنسان — سواء عند ديكارت أم عند كانت — إنما  
يكتشف نفسه عبر تلك الخطوة الميتافيزيقية الأساسية  
التي يقوم بها حيناً يضع نفسه وجهاً لوجه أمام  
الموضوع ، وحيناً يتحقق بنفسه من قيمة وجوده  
وحريته . وليس يكفي أن نقول مع شوبنهاور إن « الإنسان  
حيوان ميتافيزيقي بطبعه » ، وإنما يجب أن نصيف  
إلى ذلك أن « الميتافيزيقي » ( أى ما هو فوق  
الطبيعة ) إنما هو الإنسان نفسه ، وأنه لا يمكن أن  
يكون المرء عدواً للميتافيزيقا إن لم يكن في الوقت  
نفسه عدواً للإنسان بوجه ما من الوجوه .

والحق أن كل من يطرح الفلسفة بصفة عامة ،  
والميتافيزيقا بصفة خاصة ، إنما يرد الإنسان إلى  
مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو — في  
الغالب — مستوى « الموضوعية » . ولكننا لو رجعنا  
إلى تجربتنا الخاصة ، لتحققنا من أن لدينا خبرات  
كثيرة لا يمكن إرجاعها إلى هذا البعد الموضوعي ،  
كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى خبرة الحرية أو خبرة  
الحب . ومن هنا فقد يكون في وسعنا أن نقول إن  
الفلسفة الديكارتية أو الكانتية ليست في حقيقة الأمر  
بمجرد « معرفة » ، بل هي تمثل في الواقع « موقفاً  
بشرياً » يريد من ورائه الإنسان أن يظل مخلصاً لذاته ،  
وآلا يسلك إلا بوصفه « إنساناً » . وتبعاً لذلك فإن  
كل « ميتافيزيقا » — فيما يرى ألكيه — لا بد من أن  
تكون في الوقت نفسه « أخلاقاً » .



يقول ألكيه — قد أصبحت تبدو لنا في القرن العشرين فكرة كانتية محضة ، لأنها أصبحت تشير إلى هذه الحقيقة الفلسفية الهامة ، ألا وهي أن من شأن العلم ( إن لم نقل من شأن المعرفة بصفة عامة ) أن يفصلنا عن الوجود .

والحق أن عملية المعرفة — في نظر ألكيه — إنما هي عملية استحواذ على الموضوع المائل أمامنا » وبالتالي فإنها تنطوي بالضرورة على عملية فقدان للوجود . ولئن كان « الوجود » بيئة لا سبيل إلى ردها ، إلا أن العلم لا يملك القدرة على تزويدنا بهذه البيئة ، لأن من شأنه بالضرورة أن يفصلنا عنها » مهما كان من أمر سيطرته على الكون . وهنا تجيء الفلسفة فتضع أيدينا على تلك الحقيقة الجوهرية التي طالما غابت عن أذهان العلماء ، ألا وهي حقيقة الوجود ( التي أطلق عليها كانت اسم « الشيء » في ذاته » ، بينما سماها بعض الصوفية باسم « الحقيقة المستقلقة » ) ومع ذلك ، فقد يكون من خطئ الرأي أن نتصور هذه الثنائية ( أو هذا الفصل ) على أنه طابع عام باطن في صميم الموقف البشري . وحسبنا أن نرجع إلى العقلية البدائية ، لكي نتحقق من أنها كانت ترى في « الموضوع » النموذج الأوحى لكل « وجود » . وقد مضت على الإنسانية أجيال وأجيال ، قبل أن يتحقق الإنسان من أن ما يسميه باسم « الموضوع » ليس هو « الموضوع في ذاته » ، بل هو مجرد « موضوع بالقياس إليه » . ولا شك أن هذا الاكتشاف لم يتحقق إلا يوم فطن ديكارت إلى أن البيئة الأولى إنما هي بيئة « الكوجيتو » ( أو الأنا — أفكر ) .

وعضى ألكيه إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن هذا الانقسام أو الانفصال لم يصبح حقيقة واقعة إلا في عصرنا الحاضر حينما جاء العلم فعمل على إحداث ضرب من القطيعة بين الإنسان والوجود .

وراء ماضي البشرية . ومعنى هذا أن خلود الفلسفة لا ينكشف على صورة « طابع لازماني » يتميز به قانون مجرد ، بل هو ينكشف على صورة أبدية إيجابية ملموسة تتجلى من خلال تجربة إنسانية يكررها الفلاسفة دائماً أبداً .

وهكذا نرى أنه لا بد لكل فيلسوف من أن يعاود البدء من جديد ، مرتداً إلى « الوجود » أو عائداً إلى « الذات » . وما تكشف عنه « الميتافيزيقا » سواء أكان ذلك عند أفلاطون أم عند ديكارت أم عند كانت ، إنما هو دائماً « الإنسان » . وما دام من المستحيل على الفيلسوف أن يصبح أكثر من إنسان ، نستظل الكلمة النهائية لكل فلسفة كائنة ما كانت إنما هي الإنسان ... !

### قصة القطيعة بين الإنسان والوجود !

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : إذا كانت هذه هي مهمة الفلسفة ، فما هو المنهج الذي يلائم مثل هذه المهمة ؟ ورد ألكيه على هذا التساؤل أنه ما دامت وظيفة الفلسفة هي وصف الموقف البشري وصفاً صحيحاً ، فلا بد للمنهج الفلسفي من أن يكون منهجاً تحليلياً يقوم على القسمة ، والتجزئة ، والتنحية . ومعنى هذا أن الطريقة التي لا بد للفيلسوف من اصطفاها في دراسته لا يمكن إلا أن تكون طريقة تحليلية قوامها « الثنائية » و « الفصل » . ولكن عملية « الفصل » أو « القسمة » ليست في فلسفة ألكيه مجرد « طريقة » أو « منهج » ، بل هي بمثابة الحقيقة الميتافيزيقية الكبرى . فالثنائية تعبير عن ذلك « التصدع » القائم بين الإنسان والوجود ؛ وإدراك هذا « التصدع » إنما هو المهمة الأساسية التي تقع على عاتق الفيلسوف . وليست فكرة « التصدع » التي يتحدث عنها ألكيه فكرة حديثة في تاريخ الفلسفة الأوروبية ، بل هي فكرة قديمة قد انحدرت إلينا منذ عهد أفلاطون . ولكن هذه الفكرة — فيما



وأما في عصر القديس توما الأكويني مثلاً فقد كان الفيلسوف يتوهم أن الوجود في متناول الإنسان ، وأن في استطاعة العقل بلوغ هذه الحقيقة عن طريق ضرب من التصاعد الشاق . . . وإذا كنا قد أصبحنا نعيش اليوم في عالم لاحق لديكارت ، أعني في عالم اكتسب فيه « العلم » حق المواطن ، فليس بدعاً أن تصبح القطيعة القائمة بين الوجود والموضوع حقيقة مفروغاً من أمرها ، خصوصاً وقد أصبحت كل مهمة الفيلسوف هي الاهتمام بالكون الذي يحيا بين ظهرانيه ( لا بأى عالم آخر ) ، فلم يعد في استطاعته أن يقيم مذهباً يتجاهل فيه تماماً تلك القطيعة ! وتبعاً لذلك فقد أصبح لزاماً على الفيلسوف – اليوم – أن يتقبل المعرفة ، وأن يكرس كل جهوده لدراسة مقوماتها أو بنائها ، مع علمه في الوقت نفسه بأن من شأن هذه المعرفة نفسها أن تفصله عن وطنه الأصلي ، ألا وهو « الوجود » .

وهكذا صار التفكير الفلسفي بمثابة حنين أصلي إلى الوجود . . . ! أليس « الوجود » هو « الوحدة » ، بينما « الوعي » هو الشعور بالانفصال ، أو التعبير عن الإحساس بوجود عالين غير متطابقين ؟ ! فكيف لا تكون الفلسفة إذن – فيما يقول ألكييه – مجرد إحساس بالانفصال ، أو إدراك للانقسام ؟ !

### الحنين إلى الوجود

. . . إن الإنسان ليحن إلى « الوجود » ، لأنه يحن إلى « الوحدة » ، وهذا الحنين نفسه إنما هو نتيجة لجهود ضائع أو أمل مفقود ، ألا وهو ذلك الأمل الذي طالما راود ديكارت حينما أراد إقامة علم كلي شامل ، ولكنه لم يلبث أن انتهى إلى « ثنائية » أصيلة هبات للإنسان أن يتغلب عليها ! وربما كان الدور الأساسي الذي قام به ديكارت في تاريخ الفكر البشري هو أنه أظهرنا على وجود حقائق علمية

من جهة ، وحقائق أخرى من نوع آخر ألا وهي الحقائق الميتافيزيقية من جهة أخرى . ولم يقف ديكارت عند التمييز بين هذين النوعين من الحقائق ، بل هو قد حاول أيضاً أن يبين لنا كيف أنه يستحيل علينا أن نرجع النوع الواحد منهما إلى الآخر . وقد كان ديكارت بادئ ذي بدء شغوفاً بالرياضيات والفيزياء ، وعلم الفلك ، فكان يظن أن النموذج الأوحده للوجود إنما هو نموذج الموضوع ، ولكنه لم يلبث – حوالي عام ١٦٣٠ – أن تخلى عن أمله القديم في إقامة علم كلي شامل مكتف بذاته تماماً ، ومن ثم فقد عدل نهائياً عن حلمه السابق الذي كان يصور له إمكان وضع نسق فلسفي يستنبط فيه الواقع بأسره ، ابتداء من مبدأ واحد . ومنذ ذلك الحين صارت الثنائية – مع ما يقترن بها من انفصال أو انقسام – علماً على كل تفكير فلسفي .

### فلسفة السريالية

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى كل فلسفة ألكييه لوجدنا أنها تقوم أصلاً على إعجاب شديد بكافة الفلاسفة الذين أبرزوا عنصر الثنائية في الوجود ، أو الذين قالوا بوجود عالين منفصلين مثل أفلاطون ، وديكارت وكانت . ولا يقتصر ألكييه على الامتداد بالثنائية إلى شتى المجالات البشرية من سيكولوجية ، وأخلاقيات ، وميتافيزيقية ، بل هو يحاول أيضاً إظهارنا على ما في أعمال بعض الأدباء والفنانين من تأكيد خفي لعنصر الثنائية . فالسرياليون – مثلاً – حينما يعملون على إبراز ما في الإحساس من تهويل غريبة وخيالات عجيبة ، إنما يرمون من وراء ذلك إلى الانصراف عن « طبيعة الأشياء » من أجل صيغ الموضوعات المادية بصيغة غير واقعية . فالسرياليون يحطمون تلك الحدود التي يفرضها العلم على الأشياء ، وبالتالي فإنهم يكشفون لنا عن تهافت النزعة الوضعية ، ويعملون في الوقت نفسه على تحرير الإنسان من « المطلب التكتيكي » . ولا شك



أن هذا التفسير الخاص لفلسفة السريالية إنما يدلنا على أن الكييه قد ربط تلك الحركة الفنية بتصوراته الميتافيزيقية الخاصة ، وإعجابه الشخصي بالفلسفة الديكارتية . ومن هنا فقد بقي إعجاب الكييه بأندرية بريتون André Breton وثيق الصلة بإعجابه الأصلي بديكارت ، ولم تعد السريالية في نظره سوى مجرد فلسفة تعبر — كغيرها من الفلسفات — عما اصطلح هو على تسميته باسم « أزمة الموضوع » !

### مشكلة الانفصال بين النوات

وقد نخيل إلينا — في بعض الأحيان — أننا ما دمنا نحيا في عالم واحد ، وما دمنا ندرك جميعاً ما فيه من موضوعات مشتركة ، فإن بيننا من « الاتصال » ما يقضى على العزلة الأصلية التي يتسم بها ضميرنا الفردي . ولكن الواقع — فيما يقول الكييه — أن انفصال النوات حقيقة ميتافيزيقية كبرى قد ظن إليها الكثير من الفلاسفة والأدباء ، وعل رأسهم جميعاً لينتن ، وروسو ، وألفريد دي موسيه ... الخ . ومهما كان من ثقتنا بالآخرين ، فإن « وعي الآخر » لا يمكن أن ينكشف لنا بطريقة مباشرة ، بل هو لا بد من أن يكون موضوع افتراض أو استدلال ، كما قال أصحاب نظرية « الاستدلال بالتماثل » منذ زمن بعيد . وليس معنى هذا أن الكييه يجهل النظريات الحديثة التي تقول إن إدراكنا للذات « الآخر » أسبق من إدراكنا لذاتنا ، وإننا ندرك في صراخ الآخر ألمه ، وفي دموعه حزنه ، وفي ابتسامته غبطته ، وإنما كل ما هنالك أن الكييه ليس على استعداد للتسليم مع ماكس شلر Max Scheler بوجود ملكة « التعاطف » التي ينسب إليها الفيلسوف الألماني القدرة على إدراك عواطف الآخرين إدراكاً حدسياً مباشراً .

وقد لا يجد الكييه حرجاً من التسليم مع أمثال هؤلاء الباحثين بأن الطفل يدرك معنى الابتسامة على

وجه أمه إدراكاً تلقائياً ، ولكن الكييه لا يرى في هذا المثال الفريد سوى مجرد حنين — من جانب هؤلاء الباحثين — إلى عهد الطفولة ، وتحسر على انقضاء ابتسامات الأمومة العذبة ! وحسبنا أن نعود إلى ألفريد دي موسيه لكي ندرك كيف يعسر على العاشق اكتشاف معنى الابتسامة على شفقي عشيقته ! وإن الإنسان ليتحرق شوقاً إلى امتلاك تلك العاطفة السحرية التي يمكن أن يزيج له النقاب عن نجايها قلوب الآخرين ، وخفايا مشاعرهم ، ولكن ملكة « التعاطف » التي ينسب إليها شالر القدرة على إدراك « الأنث » إدراكاً حدسياً صائباً ، إنما هي — مع الأسف — مجرد ملكة مزعومة لا وجود لها على الإطلاق ! ولعل هذا هو السبب في أن الذات التي تعاني عزلة ميتافيزيقية ألماً ، كثيراً ما تلجأ إلى تحطيم تلك العزلة « فلا تلبث أن تتوهم في نفسها القدرة على اكتشاف « الآخر » ، وسرعان ما نخيل إليها أنها قد نجحت بالفعل في الوصول إلى أعقاب « الأنث » . ولكن ، إذا صح أن الحزن الذي تستشعره الذات من جراء عزلتها ، إنما يفترض هو نفسه وجود الآخر ، فانه ليس ما يبرر الظن بأن فكرة وجود الآخر هي نفسها يقين قاطع بوجوده . ومعنى هذا أن كل حدس نكونه لأنفسنا عما يستشعره « الآخر » إنما هو أدخل في باب الاعتقاد منه في باب المعرفة . وقد أستطيع — عن طريق المشاركة الوجدانية — أن أحس بأن الآخرين يستشعرون هذه العاطفة أو تلك ، ولكنني لن أستطيع أن أقطع بأن لدى معرفة صحيحة عن حقيقة مشاعرهم . وهنا يكون « الشك » الذي نخامرني بشأن تلك المشاعر « وعياً عقلياً » هبات لأية « حالة وجدانية » أن تطيح به . وقد أعاد الثقة بالآخرين ، عن ضيق بهذا الشك ، أو بفعل تصميم إرادي ، أو تحت تأثير السأم ، أو لجرد الرغبة في الخروج من



يخلص الكيه إلى القول بأن شروط المعرفة وضرورة التعلق بالذات هي التي تفصلنا عن وجود الآخرين ، كما تجعل من الآخرين موجودات منفصلة بالضرورة عنا .

### نظرة عامة إلى فلسفة الكيه

ولو شئنا الآن أن نحكم على فلسفة الكيه بصفة عامة ، لكان في وسعنا أن نقول إنها في جوهرها رد فعل عنيف ضد هيجل بصفة خاصة ، وضد شتى النزعات الإطلاقية بصفة عامة . فالأساذ الكيه يريد أن يعيد إلى الفلسفة تواضعها الأصلية ، باعتبارها مجرد « نظرة إنسانية » مرتبطة ارتباطاً أساسياً بموقف الموجود البشري المتناهي . وهو إذا كان يرى في « التحليل » المنهج الأوحى الملائم لطبيعة التفلسف ، فذلك لأنه مقتنع تماماً بأن كل مهمة العقل البشري إنما تنحصر في وصف تجربتنا البشرية المحدودة . و « التجربة » - في رأى الكيه - تفرض أن تكون الذات المحبرة منفصلة بوجه ما من الوجوه عن الموضوع المحرب ، فلا قيام للتجربة إلا على أساس من « الانفصال » . ولكن الذات المحبرة ليست هي « الكل » ، وإنما هي « جزء » متناه أو « ذات » محدودة ، وإلا لما كانت هناك « تجربة » بالنسبة إليها . فلا معنى إذن للحديث عن نسق كلى ، أو نظام شامل ، أو مؤلف وجودى ، وإنما لا بد من رفض شتى النزعات الواحدة التي تريد الجمع بين الفكر والوجود في مركب واحد ، على اعتبار أن قوام التجربة البشرية إنما هو تلك « الثنائية » الأصلية التي نحول دون تحقق أى تطابق تام بيننا وبين الوجود . والحق أنه لو كانت هناك « معرفة مطلقة » - كما توهم هيجل - أو لو قدر لنا أن نبلغ حالة التطابق مع « المطلق » ، لكانت هذه هي النهاية المحتومة لكل تجربة ، في حين أن حياتنا هي في صميمها « تجربة »

عذاب الارتباب ، ولكن نقتى بالآخرين لن تكون نتيجة ليقين عقلى قاطع . ومهما كان من أمر أو هام « الاتحاد » في الحب ، فإن الوعي العقلى لن يجد في أمثال هذه المشاعر المزعومة سوى مجرد « آراء مسبقة » أو « أفكار مبتسرة » ! وإن المحبين أنفسهم ليعرفون أنهم كثيراً ما وقعوا صرعى لأمثال هذه الأوهام المزعومة . ولو شئنا أن نتحرى الدقة ، لكان علينا أن نقول إن « الآخر » قلما يبدو لنا ، اللهم إلا باعتباره مجرد « موضوع » ! وقد أستطيع أن أستنتج من تصرفات « الآخر » ، ومظاهر سلوكه ، وأمارات إخلاصه ، أنه يحبني ، أو أنه متعلق بي ، أو أنه منجذب إلى ، ولكننى لن أستطيع أن أحيل هذا « الاحتمال » إلى « يقين » ! ولهذا يقرر الكيه أن إيمان المحب بمحبوبه - خصوصاً إذا كان يغار عليه - إنما هو إيمان ينشد التعقل على طريقة القديس أنسلم !

وحينما نكون بصدد الموجودات المتناهية ، فإن عقلنا لا يستطيع أن يزودنا إلا ببعض المعلومات المحتملة ، دون أن يكون في وسعنا الوصول يوماً إلى حقائق يقينية تقطع فيها بصحة أحكامنا على الآخرين . ولهذا يعود الكيه إلى فكرة كانت المعروفة عن « الوعي التأليفى » باعتباره نشاطاً تركيبياً لا يصل إلى « الوجود » إلا بعد أن يكون قد قام بينائه وإحاطته إلى مجرد « موضوع » . ومعنى هذا أننا حينما نعرف الآخر فإننا نخلق عليه طاباً موضوعياً ( أو « نموضه » إن صح هذا التعبير ) ، وننقذ به إلى عالم المكان والزمان حيث يتكشف أمامنا باعتباره « جسماً » ، وبالتالي فإن حقيقة « الآخر » لا بد من أن تند عنا وتفلت منا . ولعل هذا هو السبب في أننا قلما ندرك آلام الغير وأفراحهم اللهم إلا بالنظر إلى آلامنا نحن وأفراحنا نحن . إن لم نقل من وجهة نظر مصالحنا الخاصة ، ورغباتنا الشخصية ، ونزوعنا الخاص نحو التملك . وهكذا



وليس من شأن الفلسفة أن تهين لنا السبيل إلى الخروج من موقفنا البشري ، وإنما تنحصر كل مهمتها في السماح لنا بتعقل هذا الموقف . . .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا غرابة في أن تصبح كل مهمة الفلسفة عند ألكيه هي تكشف والوصف ، لا الخلق والإبداع . وقد يتحدث ألكيه عن خبرة ميتافيزيقية ، ولكنه لا يعنى عندئذ بهذا المصطلح سوى العودة إلى بعض البيانات الأساسية التي لا يكون على الفيلسوف سوى القيام باستخلاصها من طوايا الوعي البشري . ولهذا فقد كان سقراط يقول عن نفسه إنه مجرد « مولد » أفكار . بينما عاد ديكارت في مذهبه الميتافيزيقي إلى حقيقة تجاربه الماضية وخبرات حياته السابقة ، في

حين نجد كانت يرتد في خاتمة المطاف إلى ما كان يعرفه قبل مرحلة النقد : ألا وهو الحقيقة العلمية والواجب الأخلاقي . وإذا كان كل هم بعض الفلاسفة المعاصرة قد أصبح منحصرأ في التجديد ، وكأن الفيلسوف فنان يريد أن يقدم للناس أعمالاً فنية مبتكرة . فإن كبار الفلاسفة من أمثال سقراط وديكارت وكانت لم يكونوا ينشدون الجودة والأصالة بل كان كل همهم هو العمل على استخلاص تلك الحقائق الأساسية التي تجعل منا بشراً . وهي تلك الحقائق التي نعرفها جميعاً . لأنها متضمنة في أعماق أعماق شعورنا . وليس طابع « الفلسفة الخالدة » سوى هذا الإقرار الضمني بأننا نجد في « الحقائق الفلسفية » تعبيراً عن موقفنا البشري بوصفنا موجودات

## همنجواي

### بين الموت والزواج والحياة

في الثاني من يوليو سنة ١٩٦١ انتحر رجل كان يحط أنظار الناس جميعاً إثر طقعة صوبها إلى رأسه مباشرة . وهو بشهادة نقد أعظم كذاب العصر أجمعين ، رجل تميل بحبه للحياة وولعه بالمغامرة إلى درجة التشبب وعقريته الغدة الفريدة . رجل استحق عن جدارة أن يفوز بجائزة نوبل وبوليترز حتى أطلق عليه اسم « جندي الحظ » . رجل كان يمتلك بيتاً على مقربة من جبل « إيداهو » يذهب إليه في الشتاء ليمارس هواية الصيد . كان يمتلك شقة في مدينة « نيويورك » ويختصص في ميه الخليج . هذا عدا شقة في مدينة « ريتز » ببزيس وأخرى في مدينة « جريني » بثينيسيا . رجل دعم زواجه بالاستقرار ولم يصعب بأي مرض عضوي ، كما كان واحداً منظم نجبة كبيرة من الأصدقاء في جميع أنحاء العالم .





متناهية مزدوجة تحيا على الثنائية بين الفكر والوجود ، وإن كانت نحن دائماً إلى الوحدة والأبدية . . .

ويبقى علينا أن نقول إن هذه الفلسفة اللاتاريخية التي استوحى ألكيه مبادئها من ديكرت وكانت لا تخرج عن كونها صورة أخرى من صور التعبير الأيديولوجي عن أزمة الإنسان المعاصر . فليس من شك في أن الإنسان المعاصر قد أصبح يحيا على الكثير من مظاهر التناقض ، فضلاً عن أن وجوده بأسره قد أصبح نهياً للصراع ، والتصدع ، والتمزق الباطني ، وتبعاً لذلك فقد صارت الفلسفة في نظره مجرد وصف لدراما الوجود الإنساني ، وأصبح المنهج الفلسفي مجرد تحليل لشيء مظاهر الثنائية في صميم حياتنا البشرية .

ولكن الإنسان نحن أيضاً إلى الوجود ، ويسمى جاهداً في سبيل البحث عن الوحدة ، فليس بدعاً

أن نجد ألكيه يحيل الفلسفة بأسرها إلى مجرد وصف لهذا الحنين إلى الوجود ، وتلك الرغبة في الخلود ، وذلك النزوع المستمر إلى الوحدة . ولم يستطع ألكيه أن يقدم لنا هذا الوصف إلا على حساب التاريخ ، فكان أن أغفل ارتباط التفكير الفلسفي بمطالب العصر ، وكان أن جمّد كل مشكلات الإنسان المعاصر لحساب تلك الأبدية الخالدة التي تكرر نفسها على مرور الزمن ! وهكذا اقتصر ألكيه على القول بأن الإنسان يتدبحريته عن التاريخ ، ويفلت من طائلة الزمان ، دون أن يفتن إلى أن الإنسان هو دائماً ربيب عصره ، وأن الفيلسوف نفسه لا يخرج عن كونه الابن البكر للتاريخ !

زكريا إبراهيم

هذا الطراز النادر من الرجال . . في يوم مشغوم من أيام يوليو وضع نهاية لحياته المظلمة الخافتة . . كيف حدث هذا . . ؟ ولماذا . . ؟ أسئلة ظلت بدون إجابة حتى الآن .

وقد وعدت مجلة « تايمز » بأن تنشر في الحادي عشر من سبتمبر أربعة فصول من كتاب الموسم بحق ألا وهو كتاب « بابا همنجواي » للكاتب « ا. ا. هوتشر » ولا شك أن هذه الفصول ستكون بمثابة المذكرات التي تكشف عن بعض آراء همنجواي وتحاول أن تفسر في نفس الوقت النواحي المثيرة في حياته . . كما تتعرض لحادث وفاته المؤلم . . وفاة بطل العصر . من آراء همنجواي في الموت :

قال « إرنست » إنه يجد متعة كبيرة في قراءة الوفيات والتأبينات ، وتناول كأس من الشبانيا المثلجة مع قراءة

صفحتين من صفحات التي في الجرائد ، تلك هي عاداته المنتظمة أو خطيته المتجددة كل صباح . ولقد نشرت إحدى الصحف الألمانية قائلة إن حادث همنجواي الأليم لم يكن إلا تحقيقاً لرغبته الشديدة في الموت وربطت المقالة بين نهاية « إرنست » المروعة وبين صورة النمر الأرقط الذي وضعه على قمة جبال « كلمنتاريو » في قصته الشهيرة « ثلوج كلمنتاريو » . ومن أقواله عن الزواج :

« عندما كنت صغيراً لم أكن أرغب في الزواج قط . ولكن بعد أن تزوجت لم أعد أتصور أن أظل بدون زواج . والحال كذلك بالنسبة إلى الأطفال . . . لم أرغب في أن يكون لي أطفال وبعد أن أنجبت لم أعد أطيع العيش بدونهم . وأذكر أنني بعد أن تسلمت عقد الزواج ، خرجت من مكتب عقود الزواج مباشرة

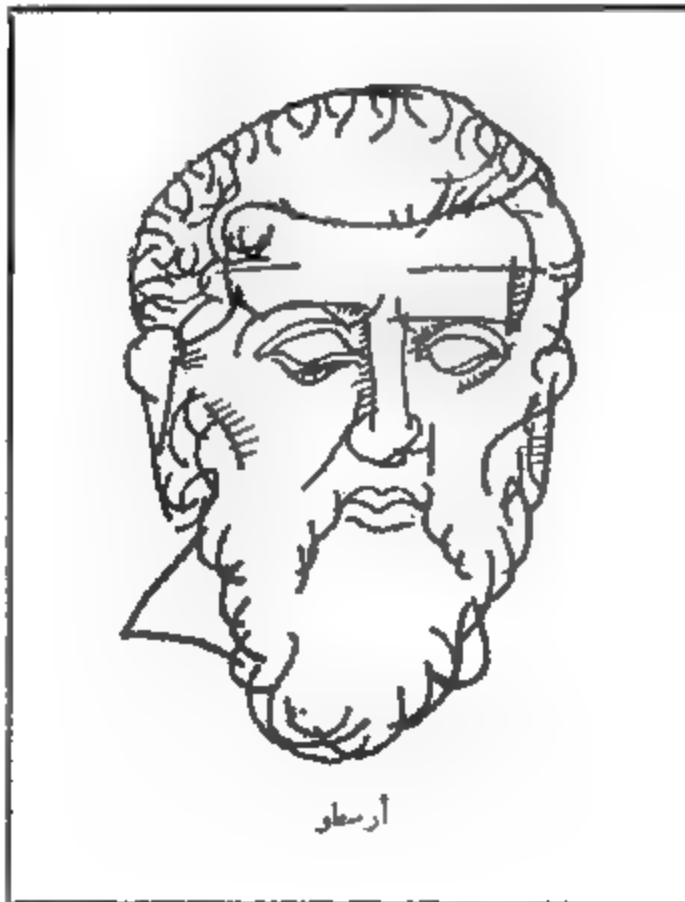
إلى إحدى الحانات . وسألني رجل الحانة : ماذا تشرب يا سيدي ؟ . . « فقلت له على الفور : « كأس من أي شراب تحدر » .

وتحدث همنجواي عن الحياة :

فقال يخاطب المسيح : « أيها المسيح كم رغبت أن تكون أينما يكون الخير وتكون الأحوال على ما يرام . . . وكم أردت أن أعبر لك عن هذا الشعور خلال ما أكتب ولكن عوائق كثيرة حالت دون ذلك . . كم أتمنى أن تكون قد شاهدتني وأنا أعدل بين الناس . . خالياً من أي حقد أو ضغينة ، محتفظاً بكل شيء نقياً ونظيفاً . . حيث لا عذاب ، وحيث لا يتهم بالإجرام من هو بريء . . إنني أعرف أنها معصية . . ولكن كم هو جميل أن نوصي بإرتكاب هذه المعصية !



# المذهب الوَسَلِي



أرسطو

● أصبح الفكر وأصبحت المعرفة « أداة » و « وسيلة » لتغيير الواقع ، والفلسفة صورة من الصور الفكرية التي تعبّر عن التفاعل القائم بين أفراد الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبينهم وبين الطبيعة ، ومن ثم فقد كان حكماء حليها أن تنجبه هذا الاتجاه الوَسَلِي أيا ما كانت نزعته .

● القافون القديم يفسر لماذا كانت المجتمعات القديمة تنفر من التغيير على أساس أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان ، بينما القافون الجديد يمد أقرب للحقيقة والواقع ، لأنه يوقفنا على الطابع الحركي للظواهر ، ويمنح الإنسان الأمل في أن يكون ماسيكون أبدع مما كان .

● يجب على التفكير المعاصر أن يقلل أن تكون الأولوية للمعارف الخاصة بالحقائق المصادية الواقعية حتى يمكن أن نجعل للفلسفة وظيفة اجتماعية ، بدلا من أن تكون وظيفتها الوصول إلى المعرفة المطلقة .



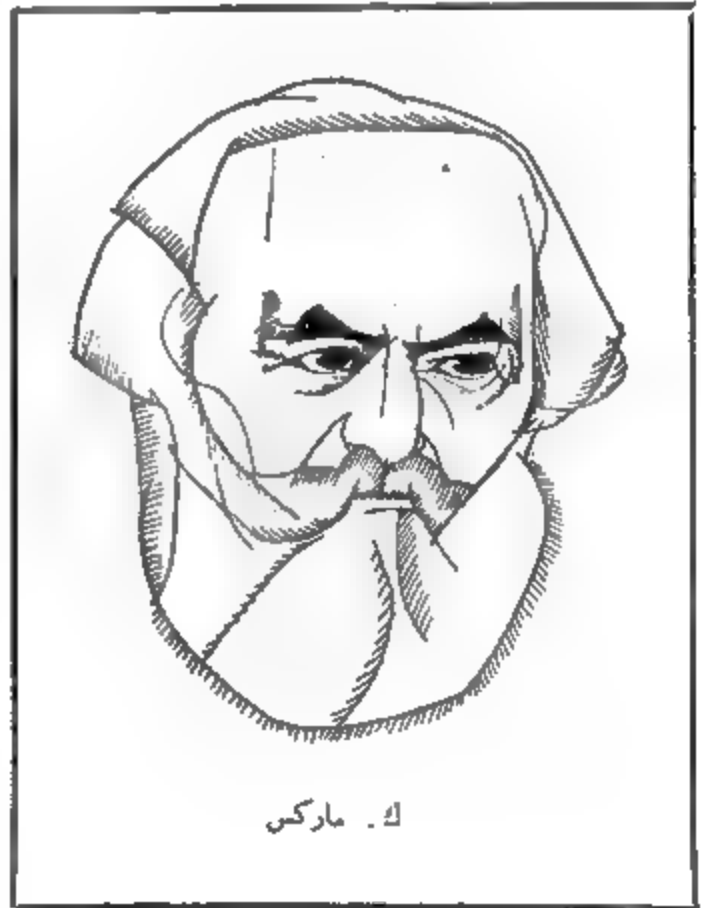
# في الفلسفة المعاصرة

سعيد اسـماعيل على

ماذا يرى الإنسان بهذه المعارف المختلفة التي  
يمضي ساعياً إلى الوصول إليها منذ ولادته حتى مماته ؟  
لو أنك توجهت بمثل هذا السؤال إلى أحد مفكري  
العالم اليوم ، أيا ما كانت فلسفته ونزعته ، لأجابه  
على الفور : بأنني كلما جمعت معرفة عن الإنسان  
وعن الطبيعة ، تكشف لي أنوار حقيقتيها ، وهذا  
يتيح لي الفرصة لأن أوجه الأحداث المتصلة بالإنسان  
وبالطبيعة نحو ما هو مرغوب فيه ، ونحو ما هو  
سبيل إلى حياة أفضل . وبقدر فاعلية الأفكار  
والمعارف التي أجمعها في هذا التغيير وهذا التوجيه ،  
بقدر ما يكون لها من قيمة . تلك حقيقة وظيفية  
الفكر والمعرفة التي لا يكاد يختلف عليها اثنان في  
عالمنا المعاصر ، حتى لو أنك تأملت الأساس الذي تقوم  
عليه الفلسفة الماركسية التي تكون أيديولوجية المعسكر  
الشيوعي ، وفارقتها بالأساس الذي تقوم عليه الفلسفة  
البرجوانية والتي تعد أصدق تعبير عن أيديولوجية المجتمع  
الأمريكي الذي يباشر زعامة المعسكر الرأسمالي ،  
لو أنك فعلت هذا فسوف تجد بينهما اتفاقاً في التسليم  
بضرورة أن يكون الفكر وأن تكون المعرفة  
« وسيلة » للتغيير والتوجيه ، وإلا فن العبث اتفاق  
الجهل فيها .

## الوسائل والغايات

ولا شك أن تلك نقلة بها من الثورية ما جعل  
منهج الفكر يختلف اختلافاً جذرياً في عصرنا الحاضر  
عنه في العصور الغابرة ، إذ لم يكن مفكرو اليونان  
ومن تابعهم فيما تلا العصور القديمة من قرون ،  
يسلمون بهذا الرأي ، وإنما العكس من ذلك كان



ك. ماركس



هو الصحيح عندهم ، فبقدر ما تكون الفكرة بعيدة عن الالتباس بالغايات العملية ، بقدر ما تكتسب من القيمة والشرف . والأساس الفلسفي الذي كانوا يستندون إليه في ذلك هو أن الإنسان إذا كان يشترك مع سائر الكائنات الحية الأخرى من نباتات وحيوانات — إلى حد ما — في التركيب والوظائف من تغذية وتناسل وحركة وعمل ، فهو ذو وظيفة أخرى يتميز بها عن سائر هذه الكائنات ، وهي وظيفة « العقل » وإذا فالغاية الإنسانية الحقيقية هي التمتع بهذا الامتياز الإنساني الخالص إلى أقصى حد ممكن .

وحياة الملاحظة والتفكير والتبصر والتأمل من حيث هي غاية قائمة بذاتها هي الحياة المثلى للإنسان ، والعقل هو خير مسيطر على عناصر الطبيعة الإنسانية الدنيا كالشهوات والدوافع النزاعة إلى الحركة والنشاط ، وهذه بطبيعتها شرهة مفرطة صعبة الانقياد ، لا تبغى إلا إشباع نفسها ، ولكنها إذا ما خضعت لحكم العقل اعتدلت ، أي سارت في الطريق الوسط واستخدمت لتأدية الأغراض الصالحة .

والأمر لا يقتصر هنا على كون هذا مذهب في المعرفة كما عبر عنه أرسطو ، وإنما هو ينعكس في تكوين طبقات البشر ونظام المجتمع أيضاً ، ذلك أن هذا الاتجاه يقوم على الزعم بأن عدد الناس الذين في مقدور العقل أن يكون دستوراً لهم في حياتهم قليل ، وأما عامة الناس فتغلب عليهم الوظائف النباتية والحيوانية ، وهذا راجع إلى أن نشاطهم الفكري يبلغ من الضعف وقلة الثبات ما يجعلهم دائماً أسرى الأهواء والشهوات الجسمية . وأمثال هؤلاء الناس لا يكونون غايات قائمة بذاتها لأن العقل وحده هو الذي يؤلف غاية نهائية ، فهم كالنباتات والحيوانات وسائل وأدوات للتوصل إلى غايات أبعد منهم ، وإن كانوا يختلفون عنها في أنهم أوتوا من الذكاء قدرأ يوفهم لتنفيذ ما يعهد إليهم من



ج . ديوي



ج . آيسر



الأعمال بشيء من الحكمة والسداد . وإذا فالطبيعة — كما يقولون — ، لا العرف الاجتماعي ، هي التي قضت أن تكون هنالك طبقة من العبيد ، أي أولئك الذين هم وسائل لتنفيذ غايات غيرهم ، أما الطبقة الكبيرة المؤلفة من الصناع فهم أسوأ حالا حتى من العبيد في ناحية واحدة هامة ، فهم كالعبيد مسخرون لخدمة أغراض خارجة عنهم ، لكنهم أقل رقياً من العبيد لأنهم حرموا الاتصال الوثيق بالطبقة الحرة العليا ، ذلك الاتصال الذي يتوافر للعبيد الذين يخدمون في القصور . وكان النساء داخلات عندهم في عداد العبيد والصناع ، إذ يعتبرن آلات حية للتناسل وإنتاج الوسائل للحياة العقلية الحرة .

وسواء أنظرنا من ناحية الأفراد أم من ناحية الجماعة فهناك فجوة بين مجرد العيش وبين العيش الأمثل ، فلا بد لمن يريد أن يحيا الحياة المثلى أن يعيش قبل كل شيء ، وأن يعيش في ظل مجتمع . فالوقت والنشاط اللذان ينفقان في مجرد العيش وكسب القوت مأخوذان من الوقت والنشاط اللازمين للأعمال التي لها في ذاتها معنى عقلي ، بل إن انفاق الوقت والنشاط في الناحية الأولى يجعل الإنسان غير صالح لمباشرة الأعمال العقلية ، فالوسائل شيء محترق ، وما يمكن استخدامه فهو وضع ! !

### مجتمع اليونان القديم

فإذا كانت هذه هي فلسفة التنظيم الاجتماعي عند اليونان بل وغيرهم من الشعوب الأخرى التي تأثرت بفكرهم ، فقد كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو في الحقيقة تنظيماً معقولاً للفكر الإغريقي بعد القيام بما استلزمه هذا التنظيم من التطهير والتنقيح . واستطاع أرسطو عن طريق منطقته الصوري أن يقدم المحررى الذي ينبغى للفكر أن يسلكه حتى يمكن أن يتم التوافق بينه وبين الواقع القائم والثقافة السائدة ، وأصبح العلم الطبيعي ممكناً بالحد الذي أظهره العالم

الطبيعي — على الرغم مما فيه من تقلبات — أمثلة لأشياء معقولة ثابتة نهائية . وكانت النتيجة أن نشأت فكرة عالم أعلى له حقيقة ثابتة ، ومنه وحده يمكن أن ينشأ العلم الصادق ، وفكرة عالم أدنى هو عالم الأشياء المتغيرة التي تختص بها التجربة والأمور العملية . وبالتالي عظم اللامتغير على حساب المتغير ، ما دام من الواضح أن كل النشاط العملي يدخل في عالم المتغير . وبذلك كانت وظيفة المعرفة عند الفلسفة هي كشف الستار عن الحق الموجود سابقاً ،

فإذا تكون الفلسفة عندئذ إلا صورة لهذه المعرفة التي تعنى بكشف الستار عن الحق الواقع في ذاته ، من « الوجود » Being في ذاته وعن ذاته ؟ وماذا تكون الفلسفة عندئذ إلا أن تكون ضرباً من المعرفة تشتغل بالبحث عن صورة من « الوجود » أعلى وأقصى مما تشتغل به علوم الطبيعة ؟

إنها إن عنت بسلوك الإنسان ، فبأن تضع فوق أفعاله غايات يقال إنها تفيض من طبيعة العقل مما يصرف الفكر عن البحث في الأهداف التي توحى بها خبرة الظروف الدافعة وعن البحث في الوسائل والأدوات المحسوسة لتحقيقها ، ليجعل منه وسيلة هرب من تقلبات الزمان بوسائل لا تحتاج إلى معالجة فعالة للظروف .

### ثورة الفكر الماركسي

وكان لا بد للثورة التي شهدتها العلوم الطبيعية من أن يتردد صداها قوياً في أروقة الفلسفة المختلفة ، وتبدد كثيراً من الأوهام التي رانت على عقول الفلاسفة والمفكرين فحجبت عنهم الرؤية السليمة وجعلتهم ينفقون الجهد عسوراً طويلاً للبحث عما هو غير قائم ، عن تلك الحقيقة الثابتة المتعالية عن أمور الواقع والتي لا تحتاج إلا لجهد العقل لكشف الحجب عنها ، ذلك أن الحقيقة قائمة في هذا المحررى المتغير المتصل الجريان من حوادث الواقع والأمور



المعاشية ، ووظيفة الفكر هي أن يتوجه إلى هذا  
المجرى ليلقف ما قد يكون بين جزئياته من روابط  
وعلاقات يصورها بقوانين علمية حتى يمكن  
للإنسان أن يغير من هذا المجرى ويوجهه إلى حيثما  
يريد . بعبارة أخرى أصبح الفكر وأصبحت المعرفة أداة  
و « وسيلة » لتغيير الواقع . والفلسفة صورة من  
الصور الفكرية التي تعبر عن التفاعل القائم بين أفراد  
الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبينهم وبين الطبيعة  
ومن ثم فقد كان حتماً عليها أن تتجه هذا الاتجاه  
الوسيلة من وسيلة « أيا ما كانت نزعها .

فهذه هي الماركسية ، كما عبر عنها صاحبها  
كارل ماركس ، نشن هجوماً عنيفاً على الفلسفة  
خاصة وأنها كانت شائعة بالمعنى الذي يجعلها مجرد  
تأملات عقلية لا تثمر ولا تغني الناس من جوع ،  
ذلك أنها بهذه الصورة وبهذا النهج لا تعدو أن تكون  
عملية تبريرية يستعصم بها الناس عن واقع أليم  
يكابدونه ولا يملكون إزاءه تغييراً ولا تبديلاً ،  
فيلجئون إلى هذا التنظيم العقلي المجرد يتخيلون فيه  
أمانهم وأحلامهم وقد تحققت عقلياً ما دام تحقيقها  
عملياً كان أمراً صعباً عسيراً وضرباً من الخيال كما  
كانوا يتصورون . ومن هنا فلكى ينجح ماركس  
في نقد الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان قائماً  
في وقته لجأ إلى نقد هذه الصورة من الفلسفة على  
أساس أنها تمثل الأسس التي يبنى عليها الواقع  
السياسي والتنظيم الاجتماعي ، أو بمعنى آخر يعتبر  
نقد الفلسفة القائمة طريقة غير مباشرة لنقد الواقع  
الموجود ، ما دام النقد المباشر لهذا الواقع دافعة  
واحدة به من الخطورة الشيء الكثير .

والطريق إلى هذا هو اظهار ما يجب أن تكون عليه  
الفلسفة من وظيفة تربطها بمشكلات الناس وآلامهم  
الناجمة عن الصراع الطبقي المحتوم بين القوى المستغلة  
وقوى الشعب العاملة . إنها يجب أن تتخلل  
عن تلك الصورة التي تجعل منها ضياعاً واغتراباً  
لقوى الإنسان وأفعاله وأمانيه وتنتقل إلى الجماهير

وتكتسب الصفة العملية ، وبعبارة أخرى يدعو  
ماركس إلى حمل الفلسفة على ألا تكون إلا التعبير  
عن العمل ، عن الحياة التي يعيشها الإنسان حقاً .  
وليس هذا التحويل لوظيفة الفلسفة كما نراه

الماركسية نحو مباشرة شئون الناس العملية ، إلا متابعة  
لعملية الإصلاح التي قام بها مارتز لوثر عندما ثار  
ضد الجعود الذي كان قائماً في النظام والفكر الديني  
المسيحي في العصور الوسطى ، ثم توقف في منتصف  
الطريق . بيد أننا — فيما يقول ماركس — ينبغي أن  
نتنبه إلى أنه إذا كان لوثر قد حرر العلمانيين من  
الكهنة ، إلا أنه أخضعهم ، أو أخضع أفراد الجمهور  
على الأقل ، لكاهن الداخل ، أو للمثل الأعلى  
العلوي ، والأوامر الأخلاقية المطلقة . . . الخ .  
وهذا التحرير يكون بذلك قاصراً على الأمراء ،  
بينما الماركسية تريد أن تمضي به إلى الشعب .

كان يجب في الماضي تحرير الاسراء من الوصاية  
الخارجية ، وصاية الكهنة ، ويجب الآن تحرير  
الشعب وتحرير كل إنسان من الوصاية الداخلية ،  
وصاية العالم الفلسفي المؤلف من حقائق وقيم يتخيلها  
قائمة في نفسه وما هي إلا تبرير لما يتبع به الحاكم  
من سلطة .

والحق أن هذا الأمر كان لا بد وأن يحدث  
لنظرة الماركسية إلى الفلسفة نظراً إلى أن الأدب كان  
قد بدأ يتحول على يد جوتسكوف ومونت وفيبرج  
إلى وسيلة للنضال من أجل تغيير الأفكار وتبديل  
العادات والأخلاق مما كان يشير إلى الانتقال من  
الرومانسية إلى الواقعية . والتاريخ نفسه لم يعد كما  
صوره هيجل من حيث أنه في تطوره إنما يعبر عن  
تجليات الذات ، لأن التاريخ الإنساني ليس له  
بعد من « ذات » ، وإنما هناك ذات ضائعة ،  
هناك إنسان ضائع ليس ذاتاً حقيقية بتعبير آخر ،  
وليس هناك تاريخ حقيقي بعد ، بل هناك ما يسبق  
التاريخ ، وإذا كان التاريخ ليس حركة للذات



تتجلى بها ، فهو إذا معركة قاسية يخوضها الإنسان في قلب الطبيعة من أجل أن يصل إلى وضع يكون فيه ذاتاً . . .

وإذا كان الإنسان بالعلم قد استطاع أن يحرز تقدماً ملموساً عندما توصل إلى مجموعة من القوانين العامة التي تحكم الظواهر من حيث فاعليته في التحسين المستمر لأحوال الإنسان وأوضاعه ، فالفلسفة كذلك يمكن أن تكتسب مثل هذه الفاعلية عندما تقف على القوانين العامة التي تحكم الظواهر المختلفة أيا كان نوعها .

وقد توصلت الماركسية نفسها إلى عدد من القوانين التي تزعم أن جميع الظواهر تجري وفق مبادئها وأحكامها مما جعلها فلسفة تتخذ من نفسها « وسيلة » لمد الإنسان بأدوات التغيير والتقدم حسب ما تتصورها فمن ذلك ما توصلت إليه بما يسمى بقانون صراع الأضداد وتفسيرها ووحدها ، فهي تؤكد أن تحليل كل شيء يمكن مشاهدته حسياً أو تصويره عقلياً ، إنما يكشف عما يتركب منه من عناصر متضادة وتوجد في وحدة غير مستقرة إلى حد ما ، وحدة معرضة للتغير . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن كل شيء له تاريخ يرجع إلى طبيعة مكوناته وعلاقاتها الداخلية وكذلك علاقتها بالأشياء الأخرى ،

فالشيء المادى الذى أمامى ، والفكرة التى فى رأسى والقيمة الجمالية أو الأخلاقية التى أشعر بها ، أو النظام الاجتماعى الذى أعيش فيه ، بل وأنا شخصياً ، كل هذا يسير فى عملية تغير ، وإن كان فى الوقت ذاته يتركب من وحدات متميزة تكون فى أية لحظة خلال نطاق وجودها فى استقرار نسبي . وإذا عبرنا عن هذا بطريقة رمزية ، فسوف تتضح لنا أن (أ) هى (أ) وهى كذلك لا (أ) . وهنا يبرز الاختلاف الكبير بين هذا القانون وبين ذلك القانون الذى يعرف بقانون الهوية (الذاتية) المعبر عنه بـ (أ) هى (أ) ، والذى تسيروقه معظم الفلسفات التأملية التى لا تعدو أن تكون عملية اجترار ذاتى للفكر مما

لا يؤدى إلى تغيير . . ان القانون الذى يفسر لماذا كانت المجتمعات القديمة تنفر من التغيير على أساس أنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، بينما القانون الجديد يعد أقرب للحقيقة والواقع لأنه يوقفنا على الطابع الحركى للظواهر ، ويمنح الانسان الأمل فى أن يكون ما سيكون أبدع مما كان .

وإذا كان قانون صراع الأضداد يفسر عملية التغير ، فلا بد من ملاحظة أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفات بعضها تراكم مما يؤدى إلى ظهور صفات جديدة حقيقية فى ذاتها كالصفات الأصلية ولا يمكن ارجاعها إلى ما كانت عليه ، فشجرة المانجو ليست ببذور مانجو كبيرة ، وليس الرجل الراشد رضيعاً كبيراً ، وليست خصائص العدد (٤) مجرد ضعف كمية العدد (٢) ، وهذا هو ما يعبر عنه بقانون تحول الكم إلى الكيف وبالعكس . ثم إنه لا نهاية لسلسلة حدوث التغيرات الكمية وظهور الكيفيات الجديدة ، فكل مرحلة من مراحل التطور (نفى لما قبلها) تعتبر مركباً يحل التناقضات التى كان يشتمل عليها المركب السابق ، وتولد متناقضاتها الخاصة (التي ستنفى فيما بعد على أساس كيفى) ، وهذا هو ما يعرف بقانون نفى النفى .

ولعل هذا يظهرنا على ما تنبئ به إليه طريقة الماركسية الجدلية من النظر إلى الأشياء على ضوء تغيرها ونموها وتطورها — على عكس نظرة الفلسفات التأملية المثالية — مما يعد معيناً للانسان على أن يتمكن من تحيين أحواله وظروفه ، لأنه عندئذ لنما يملك قوانين تعترف بالواقع وتصوره . وإذا لم يوجد أمان من التغير المستمر فقد وجب أن نعرف بأن الأهمية الأساسية للشيء لا تكمن فى « الحالة » التى يظهر فيها الشيء بالصدفة فى وقت ما ، بل معدل التغيرات واتجاهها ونتيجتها المحتملة ، وهو ما تظهرنا عليه هذه القوانين مما يجعلها بحق هادياً للعمل والبحث العلمى وليست فكرة يقينية جامدة .



وإذا كانت الفلسفة الماركسية هي التعبير المعاصر عن الاتجاه المادى فى الفلسفة، فقد كان من الضرورى أن تنبذ طرق المادية القديمة العتيقة التى وإن تميزت بالوسلية هي الأخرى، إلا أن القصد ليس مجرد الوسلية، وإنما لا بد من مراعاة الهدف الذى تكون فيه الفلسفة وسيلة إلى تحقيقه. ففى المجتمع العبودى القديم كانت المادية أداة فى يد الطبقة الارستقراطية التى كان لها وحدها الحق فى ممارسة الحقوق الديمقراطية ضد أفراد المبد، وعند بزوغ الرأسمالية اتخذت المادية أداة فى يد الطبقات البرجوازية فى معركتها ضد السادة الاقطاعيين ورجال الكنيسة، أما اليوم فالهدف مختلف، ومن ثم فالفلسفة المادية كما تبرز فى آراء الماركسية، وسيلتها تكن فى اتخاذها أداة فى يد طبقات الشعب العاملة ضد قوى الاستغلال والامبريالية.

### ثورة الفكر البراجماتى

أما البراجماتية فنجد فيها هذا الاتجاه «الوسلى» بصورة أكثر وضوحاً، حتى أنها قد اتخذت عند جون ديبى اسم Instrumentalism، أى «الوسلية» مما دعا البعض إلى أن يطلق عليها اسم «مذهب الذرائع» لأنها تعتبر التصورات الذهنية والنظريات مجرد «ذرائع» يتنزع بها الإنسان لتشكيل وقائع المستقبل بطريقة محددة. ويحدد جون ديبوى نفسه فكرة الوسلية فى الفلسفة البراجماتية بأنها تعنى «محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة للمدرجات العقلية والأحكام والاستنباطات فى شتى صورها وذلك عن طريق البحث أولاً فى الكيفية التى يودى بها الفكر وظيفته فى التحديد التجريبي للنتائج المستقبلية...» ويؤكد ديبوى كذلك، وبناء على هذه النظرة، ان التفكير المعاصر يجب أن يقبل أن تكون الأولوية للمعارف الخاصة بالحقائق العادية الواقعية حتى يمكن أن نجعل للفلسفة وظيفة اجتماعية، بدلا من أن تكون وظيفتها الوصول إلى المعرفة المطلقة

وهى لكى تتمكن من ممارسة هذه الوظيفة يجب أن تتخلى عن النظرة الكلاسيكية التى كانت تؤمن بأن العالم عالم مغلق يتكون من الداخل من صور ثابتة، وله من الخارج تخوم محددة، ذلك أن العالم الذى يقول به العلم الحديث عالم مفتوح، متغير تغيراً لا نهاية له، ولا يحتمل أن يوضع حد معين لتكوينه الداخلى، فهو يمتد إلى ما وراء أى قيد يمكن أن يفرض عليه من الخارج.

وقدرة الفلسفة على ممارسة وظيفتها الاجتماعية، كذلك تستوجب التخلي عما كان شائعاً بين أصحابها القدماء من الظن بالأنواع الثابتة، فإذا كان هذا الكون يحدث فيه تغيرات إلا أنها تغيرات قليلة العدد كما كانوا يتوهمون، ومن أنواع ثابتة وتعمل فى نطاق حدود معينة ثابتة كذلك، لكل نوع من المادة حركته الخاصة به، فن طبيعة الأشياء الأرضية أن تكون ثقيلة ما دامت غليظة كثيفة، ومن ثم كان دأبها أن تتحرك إلى أسفل. أما النار والأشياء السامية فخفيفة، ومن ثم كانت حركتها إلى أعلى - متجهة إلى مكانها الخاصة بها. أما الهواء فلا يرتفع إلا إلى مستوى الكواكب السيارة، حيث يتخذ حركته الطبيعية وهى حركة تنج خلف وأمام كما يتضح من حركة كل من الرياح والتنفس، ولما كان الأثير أعلى الأشياء «الفيزيقية» كلها، كانت حركته دائرية خالصة... والتغيرات التى تحدث فى كل هذه الحركات إن أدت إلى صورة محددة أو ثابتة تكون لها قيمة. إن العلم الحديث ينفى هذا نفياً باتاً، فالتغير قائم ودائم ويشمل الأنواع نفسها.

ولعل الكتاب الذى أصدره «وليم جيمس» عام ١٨٩٠ بعنوان: «مبادئ علم النفس» هو الأساس الذى قامت عليه وسلية البراجماتية حيث إنه حاول أن يجعل المنهج العلمى ميلاً إلى دراسة الموضوعات الانسانية مما أدى إلى تغير وجهة نظر الفلسفة بازاء العديد من المفاهيم والأفكار التى تناوها



## بين الماركسية والبراجماتية

وإذا كنا نذهب إلى إبراز صلة ما بين الماركسية والبراجماتية من حيث التأكيد على قوة الرابطة بين الفكر والعمل والتأكيد على ضرورة أن تكون الفلسفة ذات وظيفة اجتماعية تهدي الناس في معاشهم ووسيلة للتغير والتقدم الانساني. إلا أن الماركسيين أنفسهم ينكرون من إبراز هذا التشابه وينكرون انكاراً تاماً أن تكون ثمة رابطة بين الماركسية والبراجماتية في هذا الشأن على اعتبار أن البراجماتية —

كما يقولون — ما هي إلا فلسفة مثالية أصلاً قد تزيت بزى زائف من العلمية ، إنها سلاح في يد مفكرى البرجوازية الامبريالية تشهره في وجه طبقات الشعب الكادحة تحت ستار العلم وهي بعيدة عنه بعد السماء عن الأرض إن صح هذا التعبير ، وذلك أن البراجماتية إذا كانت تتظاهر بأنها فلسفة عمل إلا أنها فلسفة فردية ذاتية المفهوم نحو العمل وتقوم على أساس غير علمي مواده أن العالم لا معقول وغير معروف ، وينقلون عن ولیم جيمس قوله إننا نعيش في هذا العالم كما تعيش الكلاب والقطط التي قد نراها في مكتباتنا . . . إنها ترى الكتب وتسمع ما يقال من محادثات ، ولكنها لا تفقه من ذلك شيئاً ، وليس لها من فاعلية ولا من إيجابية فيما يجرى حولها من شئون !

والحق أن البراجماتية كما تظهر في بعض كتابات جيمس تنسم بما يقوله الماركسيون من الذاتية والنفعية الشخصية والاستناد إلى أسس غير علمية كالاعتقاد في عالم غير منظور ، والإيمان بالشعور كطريق للمعرفة وخاصة فيما يتصل بالمسائل الدينية . . . بيد أنها ليست كذلك كما تظهر في كتابات بيرس وديوى ،

فديوى لم يرد بوسلية الأفكار والمعارف أن تقدم مصلحة شخصية ونفعاً فردياً وإنما أراد بها المصلحة الاجتماعية والنفع الجماعي ، حتى أنه اتخذ من ذلك الرأي وسيلة إلى انتقاد طريقة الحياة الأمريكية نفسها والتي غلبت عليها النفعية والفردية بصورة لا مثيل لها .

## ثم الوضعية المنطقية

ولم يقتصر هذا الاتجاه الوسلي بطبيعة الحال على

الفلاسفة السابقون تناولاً تأملياً نظرياً ميتافيزيقياً ، فقد أنكر جيمس أن الاحساسات والصور والأفكار مفكك بعضها عن بعض ، وأحل محلها فكرة « مجرى مستمر التدفق » أطلق عليه « مجرى الشعور » كما نظر إلى العقل على اعتبار أنه نمط معين من السلوك يعالج به الإنسان بيئته على نحو يعينه على الحياة ، فالعلامة الدالة على وجود العقل في أية ظاهرة سلوكية هي أن نلاحظ فيها استهدافاً لغايات مستقلة واختياراً للوسائل المؤدية إلى بلوغ تلك الغايات مما يوجب النظر الدائم إلى المستقبل الذي هو رائد نشاط الإنسان ، لأن معنى نشاطه لا يكون إلا بالنظر إلى ما يتولد عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغييراً كبيراً أو صغيراً يكون سبباً في إزالة مشكلاته التي اعترضت سبيله .

والبراجماتية في نظرتها هذه إلى العلاقة بين الفكر والواقع بين النظر والعمل ، إنما تحاول أن تعلم الفلسفة وتجعل منها وسيلة يمكن أن تكون ذات فاعلية في ترقية شئ الإنسان مثلها في ذلك مثل العلم ،

ولهذا نبذت الطرق القديمة في المعرفة . ألا يدلنا العلم على أننا نحصل على معارفنا العلمية بتنظيم مدبر لطريق محدود مخصص للتغير ؟ وأن طريقة البحث الطبيعي هي إجراء بعض التغير لرؤى أى تغير آخر ينشأ عن ذلك ، والترابط بين هذه التغيرات — حين تقاس بسلسلة من الإجراءات — يكون الموضوع المحدود للمعرفة ؟ فإذا كان الأمر هكذا في مجال العلم فهل ندهش إذا رأينا تلك القفزات الرائعة التي جعل العلم الإنسانية تقفزها إلى آفاق بعيدة من الرقي ؟ فلم لا تصطبغ الفلسفة هذه المعرفة الوسلية ؟ إنها إن اصطفتها فلا بد ألا ننظر إلى المعرفة باعتبارها متعة جمالية لخواص الطبيعة من جهة أنها أثر من صنع الفن الإلهي ، بل على اعتبارها وسيلة للتوجيه الديني ، أى طريقة لإحداث تغيرات مقصودة تعدل من اتجاه سير الحوادث .



وعبارتنا الكلامية لا تقل عن ذلك شأنًا ، فهي لكى  
تؤدى المقصود منها لا بد وأن تكون واضحة المعانى ،  
والتحليل اللغوى هو السبيل إلى ذلك ، وهو تلك  
المهمة التى اضطلعت بها الوضعية المنطقية . وإنها  
لمهمة خطيرة ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى  
شئ كائنًا ما كان هى ولا شك خطوة إلى أمام فى  
سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به . يقول  
وتجنشتين : « ليست الفلسفة علما بين العلوم الطبيعية ، بل  
موضوعها هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً ،  
فليست هى بنظرية من النظريات ، بل فاعلية ... » .  
وهذه الفاعلية من نوع معين ، هى ليست بمجموعة  
أقوال نقولها باغين بها أن نصف شيئاً ، إنها « فعل »  
لا « قول » ، ذلك أن تحليل العبارة الكلامية إلى  
عناصرها إنما هو ضرب من النشاط ، « إن الفلسفة  
فاعلية فى عقولنا تتميز بعلامات معينة من شئ  
ضروب الفاعلية الأخرى ، إذ يميزها أنها نشاط  
وفعل فى طريقة ومنهج ، ولو عرفنا ما منهجها ،  
استطعنا أن نعرف بذلك ما هى » .  
سعيد إسماعيل على

هاتين الفلسفتين فقط ، فهناك شعبة أخرى من  
الفلسفة ترمى إلى نفس الاتجاه وإن اختلفت وسائلها  
عنهما ، وهى « الرضعية المنطقية » . فعلى الرغم مما  
تدعو إليه هذه الفلسفة من وجوب ابتعاد المشتغلين  
بالفلسفة عن تناول الأمور الطبيعية والأمور الإنسانية  
بالدراسة والبحث على أساس أن هناك علومًا هى  
صاحبة الشأن فى هذا وما على الفلسفة إلا أن تتناول  
عبارات أصحاب هذه العلوم فتسلط عليها ضوء  
التحليل اللغوى لإبراز الصحيح فيها من الزائف ،  
أقول على الرغم من هذا فإن هذه الفلسفة بدعوتهما  
هذه قد ساعدت الإنسان على أن يسلك فى أموره  
العلمية ونشاطه الثقافى على أساس من الاستقامة  
والسلامة بما بذلته من جهود فى سبيل توضيح  
عبارتنا الكلامية وإزالة ما قد يلتبس بها من ضباب  
الغموض والابهام . انه إذا كان الناس فى سلوكهم وأنواع  
مناشطهم المختلفة إنما يصعدون عن مبادئ معينة  
ومفاهيم خاصة ، فلا شك أن خير سبيل تقوم به  
هذه المناشط هو الوضوح الفكرى الذى تكون عليه  
المعاني والمبادئ والمفاهيم التى يصعدون فى سلوكهم عنها .

## الزواج التى أثارها الزوينة

عندما قال محمود دياب مؤلف  
مشرحة « الزوينة » إن « بئر السلم »  
مأخوذة من مسرحيته ، ثارت الزوينة  
الأولى ولم يعرف الناس حقيقة هذا الزعم  
... وقال حسين جيمه مخرج المسرحية  
إنها نالت فى مهرجان المحافظات الذى أقيم  
أخيراً فى القاهرة أكبر الدرجات ومع  
هذا منحت المركز الثانى بعد الإسكندرية ،  
وهنا ثارت الزوينة الثانية ، وعرف الجميع  
أن فرقة كفر الشيخ ظلمت فى هذا  
التقدير ...

وفى الأيام القليلة الماضية أثار  
المسرحية زوبعتها الثالثة ... والبقية  
تأتى ... أما هذه الزوينة الأخيرة فهى  
أهم حدث فى مسرحنا المصرى المعاصر . .  
تجربة الاتجاه إلى الجماهير العريضة والالتقاء

ألف متفرج يرتدون لباسهم الرسمى  
« الجلباب » ويجلسون على مقعدهم المفضل  
« الأرض » . . . أنهر الفلاحون فى البداية  
بالحدث الجديد الذى يشبه تماماً دخول  
الكهرباء ، وسريعاً ما تأقلموا وسريعاً  
ما تجاوزوا مع أحداث المسرحية . . .  
فكانوا يصفقون للخير ويحزنون للشر . .  
يفرحون لسعادة الأبطال ويكفون لشقايتهم ،  
ساعد على ذلك إطار المسرحية « الفلاحى »  
ومضمونها الواضح البسيط .

هذه هى جوانب التجربة الرائدة . .  
تلك الجوانب التى تتطلب الوقوف عندها  
طويلاً ومحاولة تعميقها والعمل على تعميمها  
فى كل القرى عن طريق الفرق الإقليمية ،  
تلك الفرق التى تكونت من أجل المهرجان ثم  
راحت فى نوم عميق لم تستيقظ منه حتى الآن .

بها فى أعماق الريف ومحاولة كسب جمهور  
جديد وغير عاды للمسرح . وقد نجح حسين  
جمعة فى هذه التجربة التى استمد فكرتها  
من جاك كوبرو المخرج الفرنسى الذى ترك  
مسرح « الفيوكلو ميبه » وطاف بالأقاليم  
بحثاً عن جمهور جديد وعناصر جديدة  
إلى أن وجد الجمهور وعثر على المبقرى  
جون لوى - بارو وكثير غيرهم الفنانين .  
هكذا فعل حسين جمعة : نجح فى  
المنور على خامات طيبة تدخل عالم المسرح  
لأول مرة وثبتت موهبتها عن جدارة . .  
نجح فى جعل هذه الخلمات نجومًا مسرحية  
تشكل فرقة إقليمية تقف فى طليعة فرق  
الأقاليم ، جميعاً ونجح كذلك فى إقامة العرض  
المفتوح فوق غيط مكشوف بجوار النيل  
بقريه مطلوبس إحدى قرى محافظة كفر  
الشيخ . هذا العرض الذى حضره ١٥



# من جغرافية الإسلام

دكتور جمال حمدان

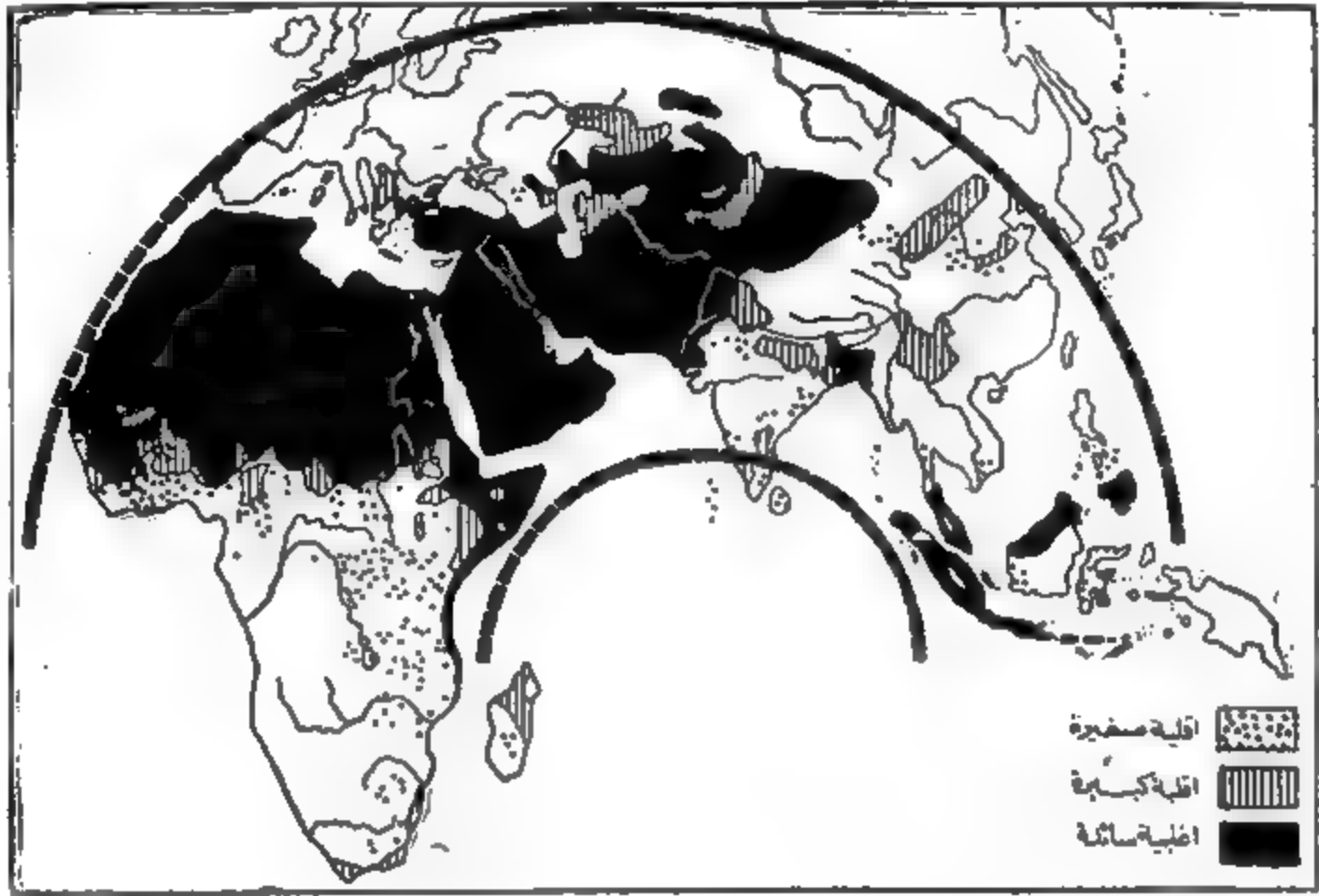
● إن الإسلام يكسب ، ويكسب بمعدل الريح المركب ، ومن المرجح أن قوته النسبية في ديموغرافية العالم ستزداد باستمرار ، وقد لا تحل دورة القرن إلا وقد أصبح لحسن البشرية من المسلمين .

● العالم العربي هو أولا النواة النووية في الإسلام ، وهو بعد القطب المغناطيسي للمؤمنين . لكن للعالم العربي بعد هذا أكثر من قلب : إنه أيضاً رأس ، ورأس مؤثر وموج عند ذلك ، على الأقل في القطاع الغربي من الإسلام .

● نحن ما زلنا بحاجة إلى دراسة متكاملة ترسم جغرافية الإسلام من حيث هو فضاء روحى واسع الانتشار ، بالغ الخطورة في الحياة اليومية المعاصرة : المادية والثقافية والاقتصادية والسياسية ، لقطاع كبير من البشرية .







(شكل ١) هلال الإسلام في العالم القديم

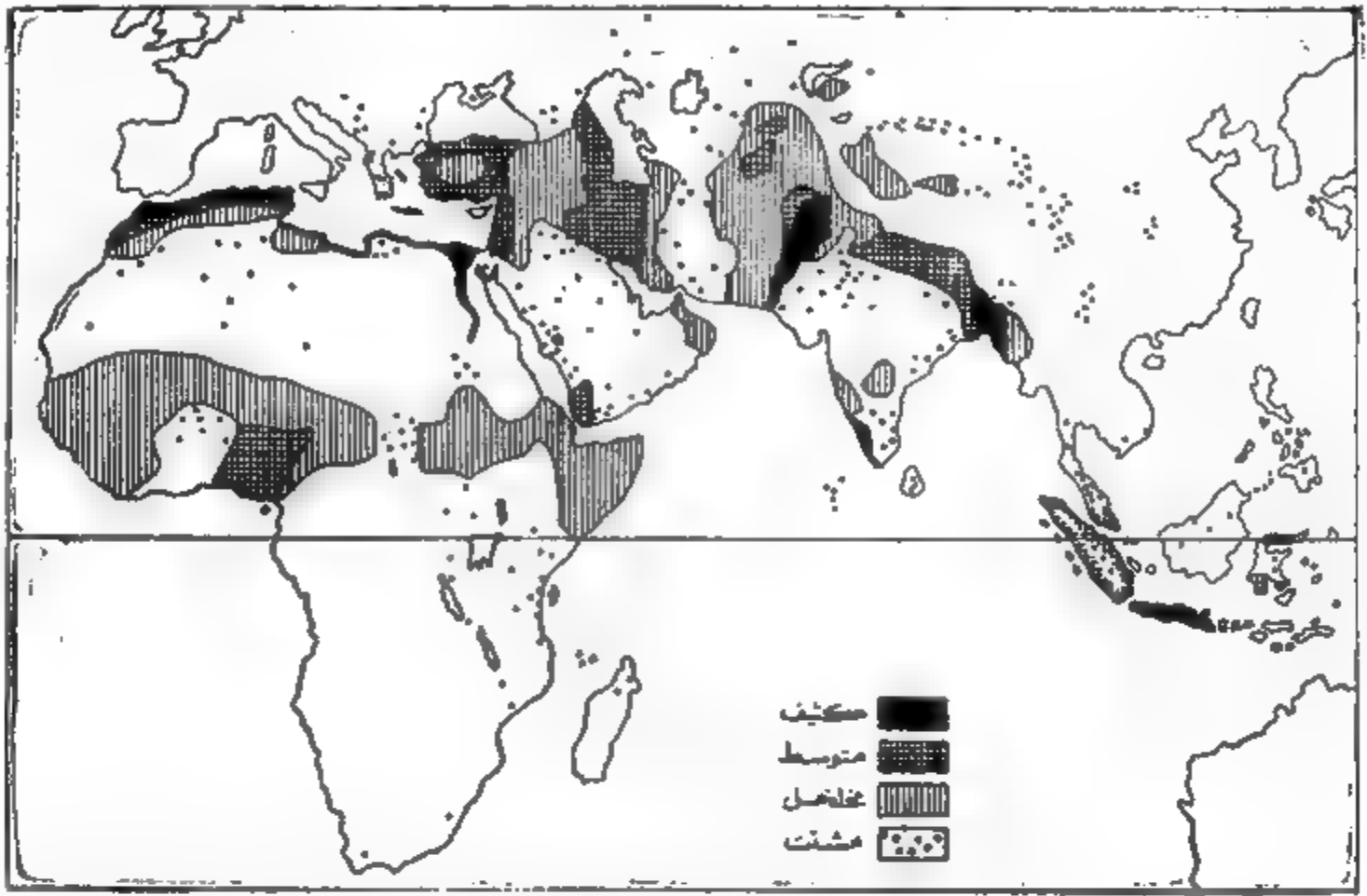
المعاصرة. المادية والثقافية، والاقتصادية والسياسية،  
لقطاع كبير من البشرية.

وما نزع أن هذا البحث الذي نقدمه الآن يمكن  
أن يسد هذه الثغرة تماماً، ولكننا نحسب أنه يقدم  
أرضية عامة ونقطة ابتداء صالحة لمزيد من التعمق  
والتحقيق. إنه مدخل، مدخل لن نعرض فيه  
لأكثر من واقع التوزيع الجغرافي الراهن للإسلام،  
في جولة استقراء واستقصاء أشبه شيء بالرحلة  
العلمية travelogue، لا تستدعي بالضرورة  
أن نعود إلى القصة التاريخية لانتشار العقيدة إلا  
بمقدار ما تلقى من ضوء على الصورة الراهنة، كما  
لا نتعرض بأي قدر من تحليل للجوانب السياسية أو  
الاجتماعية المنبثقة من الوجود الإسلامي أو فيه،  
فضلاً عن أن نحاول اقتحام «نظرية عامة» شاملة تجمع

ليس ثمة بين أيدينا — فيما نعلم — دراسة تفصيلية  
كاملة ودقيقة عن الصورة الجغرافية الراهنة لتوزيع  
الإسلام في العالم. وحقاً تحفل كتب المستشرقين  
والدراسات الإسلامية (الاسلامولوجيا كما يسمونها) بأكثر  
من مسح تخطيطي أو ثبت إحصائي للمسلمين في هذه  
القارة أو تلك أو لانتشار الإسلام التاريخي هنا  
وهناك، ولكنها في الأعم الأغلب لا تعلم أن تكون  
خطوطاً عريضة أو إلماعات سريعة متناثرة، وكثيراً  
ما تعتمد على أرقام قديمة أو غير وثيقة، وأحياناً  
— وهو أمر جد مفهوم — قد لا تتحرى النزاهة  
العلمية المطلقة:

ولهذا فنحن ما زلنا بحاجة إلى دراسة متكاملة  
ترسم جغرافية الإسلام من حيث هو غطاء روحي  
واسع الانتشار، بالغ الخطورة في الحياة اليومية





(شكل ٢) كثافة الإسلام السكانية . لاحظ النمط الخلفي الغامشي في توزيع كتل الإسلام

شآت الصورة في نظام مورفولوجي واحد أو تخضعه لفلسفة إيكولوجية أحادية . فان بدا هدف هذا البحث لأول وهلة مجالا ضيقاً إن لم يكن متواضعاً ، فإن الرحلة نفسها ، إذ نلث معها عبر القارات والمحيطات والعوالم الشتى ، جديرة بأن نقنعنا أن بعض الاستقراء الأولى للمادة الخام قد يكون أشق مثالا من بعض التنظر العلمي والتقني أو التفلسف المهجى الذى ، على أية حال ، قد نعود إليه في دراسات منفصلة .

التقديرات تفاوتاً كبيراً ، ولكنها لا تقل الآن بحال عن ٤٠٠ مليون ، وربما رفعها البعض إلى نصف البليون ، ومن الكتابات الدراجة ما يقفز بالجموع على غير أساس إحصائى إلى نيف وستمائة مليون . ومن الانصاف ، بل الواجب العلمى هنا أن نقرر أنه بقدر ما تجنح التقديرات الغربية إلى التهور والتقليل من حجم الإسلام ، بقدر ما تندفع الكتابات العربية إلى التهويل والتضخيم . وكل من الاتجاهين ليس من العلم ولا من الدين فى شىء ، ويبقى أن الإسلام يمثل بالتقريب ١٥ ٪ من سكان هذا الكوكب الذين يبلغون اليوم نحواً من ٣٣٠٠ مليون نسمة ، أو قل إن واحداً من كل ستة أو سبعة أشخاص فى العالم يدين بالإسلام .

والإسلام بعد هذا فى توسع ديناميكي مطرد بعيد المدى ، بل لعله اليوم أكثر الأديان نمواً عددياً .

### أبعاد العالم الإسلامى

ليس سهلاً أن نحصر عدد المسلمين فى العالم بدقة ، فما كانت الاحصاءات دائماً ميسورة ولا كانت التقديرات بعدها شيئاً يقينياً . من ثم تفاوت



والهنتوس ، أدى التعصب الجديد إلى وقف أو إبطاء زحف الإسلام الذي كان منطلقاً في شبه القارة .

وإذا نحن أردنا أن نضع الإسلام في مقياس الأديان العالمية الكبرى ، وجدناه يأبى في المرتبة الثالثة بعد البوذية فالمسيحية ، بينما بعده تأتي الهندوكية . وتكاد قوة الإسلام أن تتعادل عددياً مع قوة الكاثوليكية كبرى طوائف المسيحية . غير أن لنا ، إذا اعتبرنا أن الأديان السماوية هي الأديان بمعنى الكلمة ، أن نقول إن العالم المعاصر يستقطب في واقع أمره في قطبين لا ثالث لهما : المسيحية والإسلام ؛ فهاتان هما - توحيداً - الديانتان الفعالتان اللتان تتقاسمان ، ربما تتنازعان ، العالم اليوم . أما اليهودية فبحجمها ( ١٥ - ١٦ مليوناً ) وبإحجامها عن التبشير بقوة حصرية بلا تحفظ أو تحيز .

ولئن بدا الإسلام اليوم - موضوعياً - أقل عدداً وأضعف ناصراً من المسيحية ، فما هو إلا نمط وتوازن حديث العهد نسبياً ولم يتحقق إلا منذ الكشوف الجغرافية وتوسع أوروبا المسيحية في العالم الجديد والقديم ، ثم أكدته بصفة حاسمة الثورة الديموغرافية العارمة التي عرفتها أوروبا الصناعية منذ القرن التاسع عشر . أما قبل ذلك فمن المرجح أن العكس كان صحيحاً ، بينما من المؤكد أن رقعة الإسلام كانت أشد ترويحاً واتساعاً من رقعة المسيحية فكموشر وعلى سبيل المثال ، حين كانت أوروبا تعد ١٠٠ مليون نسمة في سنة ١٦٥٠ ، كان لإفريقيا نفس العدد في حين بلغت آسيا ٢٥٠ مليون نسمة . وعدا هذا فهناك الدليل التاريخي غير المباشر ، حين كان الشرق الإسلامي مركز الثقل الحضاري والسياسي في العالم الوسيط .

أما من حيث الرقعة ومدى الانتشار ، فالإسلام دين عالمي أو كوكبي بلا مرأى ، رغم ما يفصيه البعض من أنه دين جزئي أو إفريقي أحياناً أو من أنه دين « إفريقي » أحياناً أخرى . إذ يوشك ألا تكون هناك دولة في عالم اليوم لا يتسلل الإسلام فيها ولو ببضعة عشرات من الآلاف كما في استراليا أو غرب أوروبا مثلاً . وإن عد هذا وجوداً رمزياً ، فإن جسم الإسلام



فهو من ناحية يكسب كل يوم أرضاً جديدة وقوى مضافة على امتداد جهة عريضة في إفريقيا وربما في آسيا المدارية بالإضافة إلى العالم الجديد شماله والجنوب ، ومن ناحية أخرى يتفق أن أغلب مناطق العالم الإسلامي يعد من أقاليم النمو السكاني السريع حيث لم تزل معدلات المواليد مرتفعة في الوقت الذي انخفضت فيه معدلات الوفيات انخفاضاً كبيراً .

أي أن الإسلام يكسب ، ويكسب بمعدل الريح المركب ، ومن المرجح أن قوته النسبية في ديموغرافية العالم ستزداد باستمرار ، وقد لا تحل دورة القرن إلا وقد أصبح خمس البشرية من المسلمين .

ومجوز لنا هنا أن نشير - عابرين - إلى أثر الاستثمار على توسع الإسلام . فما أكثر ما يتردد في كتابات الاستثمار عن « فضل » في زحف الإسلام في القرن الأخير ، خاصة في إفريقيا ، بما قدم من تسهيلات حديثة ومواصلات لانتقاله ، وبتبنيه له « كوسيلة ما للتخصير » ، وبعدم معارضة له كقوة سياسية وكأداة تشريعية . وهذه النغمة تملأ المصادر الفرنسية والإنجليزية على حد سواء ، كما لا تخلو منها الكتابات الهولندية عن إندونيسيا ، وإن كانت أحد نبرة في الأولى بوجه خاص .

ولكن الحقيقة الموضوعية أن دعوى الاستثمار جاء سداً أمام انتشار الإسلام ، أثقل خطوته وإن لم يستطع حقاً أن يشل حركته .

ولولاه لكانت خريطة الإسلام اليوم على الأرجح شيئاً مختلف كثيراً عما هي عليه الآن . وعلى سبيل المثال ، فإن التبشير الاستعماري ، لا سيما في إفريقيا ، إنما تم على حساب الرصيد أو الاحتياطي الكامن بالقوة للإسلام . وفي الهند - مثلاً - آخر حيث عمق الاستثمار عن عمد الصراع الديني بين المسلمين



الحقيقي - بيت الإسلام - يظل يشغل جزءاً جغرافياً هائلاً بأي مقياس .

فالإطار الخارجي الأقصى للإسلام يصل شمالاً حتى أعلى الفولجا غرب بعيد عن دائرة العرض ٦٠° شمالاً ، ويترامي جنوباً حتى نهاية إفريقيا عند الرأس على خط عرض ٣٥° جنوباً . أما شرقاً بفرب فنحن نلث مع الإسلام من خط طول ١٢٠° شرقاً حيث القلبين إلى حوالي ٢٠° غرباً عند الرأس الأخضر . فهذه شقة تبلغ ٩٥ درجة بالطول ونحو ١٤٠ درجة بالعرض ، أي حوالي ربع وثلاث محيط الأرض على الترتيب ، أو ما يعادل نصف دورة من دورة الليل والنهار ونصف دورة من دورة فصول السنة على التوالي . . . وبهذا فإن محيط الإسلام يتحدد أساساً بنصف الكرة الشمالي أولاً وبنصف الكرة القديم ثانياً . فالإسلام جنوب خط الاستواء أطراف وأصابع ثانوية ، وهو في العالم الجديد شظايا سدسية متطابرة . وهذا - بالمناسبة - هو النمط الهيكلي العريض لتوزيع السكان العام على الكرة الأرضية . ذلك الربع من الكرة الأرضية هو إذن الربع الإسلامي كما قد نقول .

ويمكننا أن نعر عن هذا الامتداد النادر بأكثر من طريقة أخرى فنقول إن الإسلام يمتد في قوس محدد من بكين إلى كازان إلى بلغراد في الشمال ، أو في قاطع من فرغانة إلى غانة كما كان يقول مؤرخو الإسلام ، أو في قاطع آخر من جبل طارق الأطلسي إلى سنغافورة جبل طارق الهادي ، أو من مالاجا بالأندلس إلى ملقا بالملايو ( وكل من الاسمين مشتق من ملقى العربية ) ، من أرض المور بالمغرب إلى قبائل المورو بالقلبين ( وكل من تسمية الإسبان لمسلمين ) كذلك يمكن أن نحدد قاعدة العالم الإسلامي في الجنوب بمحور يمتد من قبائل السنغال حتى قبائل التاجال ( بالفلين ) ، أو من غينيا إلى غينيا الجديدة . أما بالطول ، فدونك من الفولجا والدانوب حتى الزمبزي والليمبوبو . وبعمامة ، فتلك أبعاد لا تقل

بحال عن نصف مساحة العالم القديم ، ولا يفوقها من بين الأديان جميعاً إلى أبعاد المسيحية .

### الإسلام بين القارات الثلاث

وبحسن هنا أن نتعرف على توزيع الإسلام بين القارات الثلاث . فأوروبا ، بما فيها الاتحاد السوفيتي الأوربي ، لا تضم من المسلمين إلا نحو ١٥ مليوناً يتركز ٤ ملايين منها في البلقان خاصة غرباً وبالأخص في يوجوسلافيا ، والباقي في سوفيتات جنوب الاتحاد في القوقاز وشمال البحر الأسود . تلك إذن مجرد بقايا محدودة الوزن ، وجبهة متراجعة تاريخياً وحالياً إذا ما قورنت بإسلام أوروبا الوسيطة المتأخرة ، بل بأوروبا القرن التاسع عشر .

فطوال العصور الوسطى كان الإسلام يغطي جزر البحر المتوسط لاسيما صقلية والبلبار فضلاً عن الجزء الأكبر من إسبانيا وخاصة الأندلس . وقد انحسرت هذه الجبهة مع طرد المور . غير أن المد العثماني جاء كبديل وتعويض في أقصى الشرق ، فكان الإسلام في العصور الحديثة أعظم ثقلاً وأوسع انتشاراً في كل جنوب شرق القارة حتى الدانوب والحر إلى سهول جنوب أوكرانيا . ثم بدأ التقلص والانكماش إلى أن اشتد مع القرن الماضي ، ثم استكمل بتبادلات السكان والأقليات في العشرينات الماضية ، فقد كانت هذه التبادلات السكانية الضخمة في حقيقتها تبادلات دينية بين الإسلام والمسيحية .

وحق في أيامنا هذه جعل الإسلام انكماشه أخرى حين نقل الاتحاد السوفيتي بالجملة كثيراً من الأقليات الإسلامية في القرم والفولجا إلى سوفيتاته الآسيوية أثناء الحرب الماضية وتقدم الألمان ، وإن كان قد سمح لبعضها بالعودة في الستينات . كذلك فقد أخرج كثير من المسلمين من بلغاريا وانجهوا إلى تركيا منذ عام ١٩٥٠ .

والمحصلة النهائية هي أن الإسلام الآن ليس إلا ظلاً باهتاً لما كان عليه في يوم ما في أوروبا المتوسطية والجنوبية الشرقية . بيد أننا ينبغي أن نضيف أن هذا



التراجع والانكماش هو عملية زحزحة وخروج وليس ردة دينية بطبيعة الحال ، فيكاد الإسلام أن يتفرد بين الأديان جميعاً بأنه لم يعرف أى ارتداد عقائدى بمعنى التحول عنه إلى غيره وإن عرف الانحسار والتراجع الجغرافى فى أكثر من مرحلة وفى أكثر من جهة . هذا ، وإذا كان الإسلام قد سجل «كسباً» حديثاً فى أوربا ، ممثلاً فى الهجرة من المغرب العربى ، خاصة من الجزائر ، إلى فرنسا حيث يقم نحو ثلث مليون منهم ، فإن هذا وضع خاص جداً وموقت ولا يمكن أن يعد توطناً حقيقياً دائماً .

وإذا كان الإسلام قد تراجع أو تضاعف فى أوربا ، فهو على العكس من ذلك فى إفريقيا : جهة مدية زاحفة بقوة وإيقاع لا يعرفهما فى أى قارة أخرى كما لا يعرفهما أى دين آخر سواء فى الوقت الحالى فى أى مكان . فلقد قدر عدد المسلمين فى عام ١٩٣١ بنحو ٤٠ مليوناً ، بينما قدر فى عام ١٩٥١ بنحو ٨٥ - ٩٠ مليوناً ، وهو الآن بلا شك يتعدى علامة المائة بكثير ، ربما مائة ازدادوا عشرأ أو خمسة عشر . وهذا من مجموع قدره نحو ٣٠٣ ملايين حالياً يعنى زهاء ثلث القارة ، وهى طفرة لا يمكن أن تفسرها الزيادة الطبيعية وحدها .

وهكذا إذا كان الإسلام قد فقد البحر المتوسط «كبحيرة إسلامية» ، فإنه قد كسب إفريقيا كقارة إسلامية . غير أن زحف الإسلام فى إفريقيا المعاصرة يختلف عنه فى آسيا الوسيطة ، ففى الماضى كان اكتساحه سريعة أخذة وخاطفة كالطوفان ، وهو الآن أقرب إلى الانتشار الغشائى ( الأسوزى ) الهادئ ، وثيد ولكنه أكيد .

والإسلام بهذا وبعد هذا لا يزيد فى إفريقيا عن قوته العددية فى أى من الباكستان أو إندونيسيا بكثير أو بالتقريب . وبالتالي لا يكاد يبلغ خمس قوة الإسلام فى العالم . ولكنه مع ذلك كفى بأن يجعل منها «قارة الإسلام» بالضرورة لأن الإسلام لا يصل إلى نسبة الثلث فى أى قارة سواها . أبعد من

هذا نعد إفريقيا «أكثر من أى قارة أخرى» ، جهة زيادة وزحف الإسلام واحتياطاً توسعه فى المستقبل .

فكل شئ بإجماع - وقلق ١ - كل الكتاب والمبشرين الغربيين قبل سوام يشير إلى أن دين المستقبل فى قارة المستقبل إنما هو الإسلام .

آسيا ، بسهولة ، هى مركز ثقل الإسلام وبيته الحقيقى مثلاً كانت موطنه الأصلى ، وحدها تضم أربعة أخماس مسلمى العالم أو نحو ٣٧٥ مليون نسمة - آخرون يقولون ٢٨٠ مليوناً . فهى إذن للإسلام كأوربا للمسيحية : قلعة وكبة وقلب .

غير أن وزن الإسلام النسبى فى آسيا أضعف منه بكثير فى إفريقيا ، حيث لا يزيد عن ٢٠٪ من مجموع سكان القارة البالغ ١٧٨٣ مليوناً ( ١٩٦٤ ) . أى أن المطلق هنا والنسبى فى تعارض ما بين القارتين . وهذا ، بين قوسين ، يكاد يكون عكس الوضع بين أوزان وأثقال قطاعى العالم العربى فى آسيا وفى إفريقيا .

كذلك فإن الإسلام فى شماله الآسيوى قد أصابه بعض ما أصاب الإسلام الأوروبى من تقلص وتدهور لا يرجعه - فيما يبدو - ما يكسبه فى جنوبه الموسمى ومن ثم فهو إلى الاستقرار والثبات النسبى أقرب ، وذلك على مستوى القارة ككل . والمقدر أن الإسلام فى جنوب القارة لا ينمو الآن إلا بالزيادة الطبيعية للسكان وحدها وبمقدارها .

ولعله قد تبدت للقارئ الآن ، من ديناميكيات الإسلام فى القارات الثلاث ، حركة محددة حديثة أو معاصرة ، لا يمكن أن نخطئها العين .

إن جسم الإسلام ككل يزحف تحت ناظرينا فى حركة كتلية من الشمال إلى الجنوب ، فيستبدل على أطرافه الجنوبية عروضا سفل بعروض عليا على أطرافه الشمالية . وهو بهذا يزداد دفئاً أو حرارة إذ يزداد ابتعاداً عن القطب واقترباً من خط الاستواء ، إنه باختصار وبالمجاز «يهاجر» من أوربا إلى إفريقيا .

ولكم أعطت هذه الحركة من مادة لناقدى الإسلام ، ولكم أعطتها الاستعمار من دلالة وتأويل ! فهؤلاء الذين طاموا قذفوا الإسلام بكل التعوت ،





فسروا هذه « الزحزحة القارية » للإسلام على أنها انزلاق من مستوى حضارى أعلى إلى آخر أدنى ، يمثل ما هي تحول عن الجنس الأبيض المسيطر إلى الأجناس « الملونة » المستعمرة . ومن هذا وذاك خرجوا ما شاء لهم من دعاوى ، ليس أشدها نكراً أن الإسلام ليس دين الحضارية الراقية أو أنه « دين الملونين » أو دين مدارى وحسب ! ولنا هنا في معرض الدفاع ، ولكننا نقدم هذه الاتهامات والتأويلات تذكراً للدارسين .

### مورفولوجية العالم الإسلامى

الآن ، كيف يبدو النمط الجغرافى للإسلام أو كيف تشكل مورفولوجيته العامة داخل إطاره الكبير فى العالم القديم ؟ نمة يجبهنا فى شكل الإسلام ، إذا نظرنا إلى خريطة توزيعه الفعلى ، نمط قوسى أساسى يتوسط المثلث القارى ويتعمد عليه بصورة ما كمحور هيكلى أو كمنطق محدد ، يترامى بعمق متفاوت ولكنه عظيم ، ويواكب بصفة تقريبية نصف دائرة المحيط الهندى ويوازىها ويكاد يحف بها . وهذا القوس العظيم الذى يبدأ بجناح أبسر عميق عريض فى إفريقيا من عروض مدارية سفلى ، لا يلبث أن ينثنى شمالاً لينتظم غرب آسيا ووسطها فى عروض أعلى بكثير ، ثم إذا به يعود فى جناحه الأيمن فينحني نحو الجنوب مرة أخرى وذلك فى جنوب آسيا وجنوبها الشرقى حيث يضيق كثيراً ويدق أحياناً حتى ليتقطع ويتبعثر ، إلى أن ينتهى كما بدأ فى عروض مدارية أو استوائية .

هذا فى معنى حقيقى جداً هو « هلال الإسلام » وفى قلبه ، ونكاد نقول كتنجمته ، يستقر المحيط

الهندي ، الذى هو منطقياً وبالضرورة « محيط الإسلام » . وإذا كان الإسلام قد فقد البحر المتوسط كبحيرة إسلامية أو شبه إسلامية تقليدية ، فقد كسب المحيط الهندى الذى أصبح « البحر المتوسط الجديد فى العالم الإسلامى » الحضارمة والعانيون إغريقه وبنادقته وإن لم يكونوا رومانه . . وبعمامة ،

فن هذا الشكل القوسى تنبثق حقيقة أساسية وهي إن دار الإسلام فى إفريقيا تركز بالدرجة الأولى فى نصفها الشمالى ، بينما تقع من آسيا فى نصفها الجنوبي .

وقد يمكن أن نرى فى تركيب هذا الهلال قدراً ما من السمترية والتناظر ، فننظر إليه على أنه يتألف من قلب وجناحين : قلب قارى ضخم متصل يمتد بلا انقطاع من حدود الصحراء الكبرى حتى وسط آسيا ، وبعده يبدأ جناحان جزريان يتحول الإسلام فى كل منهما إلى أرخبيل أو مجموعة من الجزر صغرت أو كبرت ، فى الغابة فى إفريقيا جنوب الصحراء أو فى المحيط فى آسيا الموسمية . إلا أن الجناح الإفريقى لا يقاس البتة وزناً وثقلاً بالجناح الآسيوى . ولهذا فقد يكون من الخير لنا أن نكتفى بأن نميز فى هلال الإسلام بعمامة بين قطاعين جوهريين واضحين عما فيه الكفاية : قطاع غربى وآخر شرقى ، خط التقسيم بينهما يمر بالنبت والهند . غير أننا قبل أن نتبع كلا من هذين القطاعين

بالدراسة ، ينبغى أن نستدرك حقيقة هامة فنقول إن الإسلام كدين وإن بدا فى معظم رقعة نطاقاً متصلاً فهو كسكان يتألف أساساً وبالذقة من أرخبيل - ليس أرخبيل العرب إلا جزءاً منه - من الجزر أو الواحات البشرية المركزة المتباعدة فى وسط بحر الرمال أو بحر الماء . ولا تعارض فى ذلك بين الحقيقتين الدينية والديموغرافية . فالتنمط السكاني كتل متبلوة يفصلها عن بعضها البمض مساحات شاسعة من الصحارى أو المرتفعات تكاد تكون من اللامعمر .

نمة كتلة المغرب العربى مثلاً ، ثم مصر ، وسودان السفانا على الجانب الآخر من الصحراء الكبرى ، وهناك كتلة الشام والعراق ، ونواة تركيا وإيران ، وكتلتا الباكستان الغربية والشرقية ، حتى



نصل إلى الأرخييل الأندونيسي ، هذا عدا كتلة الصين وكوكبة الاتحاد السوفيتي . ويمكن أن نصيف في النهاية أن توزيع الإسلام بعامة يأخذ في ذلك كله صورة ونمط توزيع السكان عامة في محيطه إلى حد بعيد ، وهذا أمر منطقي حيث إنه إن لم يمثل الأغلبية السائدة في كثير من مناطقه فهو على الأقل جزء لا يتجزأ من الغطاء البشري فيها .

بل إن هناك حقيقة أساسية وأسية في نمط توزيع الإسلام داخل محيطه الكبير تفرض نفسها على كل باحث . فهذا الأرخييل المزدحم من الكتل السكانية المنفصلة لا ينتثر عشوائياً كسديم شتيت بلا خطة ، وإنما هو ينتضد في سلسلة أو مجموعة متراسة من الحلقات - كحلقات الجزر المرجانية atoll - التي تتجاور وتتعاقب وقد تناس بطول امتداده من الشرق إلى الغرب ، وإن اختلفت في أقطارها وكثافتها وأوزانها .

ففي إفريقيا الشمالية يتكشف الإسلام الفعال في حلقة متصلة بدرجة أو بأخرى تحف بأطراف الصحراء الكبرى ، بادئة بكتلة المغرب الكبير ثم كتلة وادي النيل ، وأخيراً يغلق الدائرة نطاق السكان الكثيف في شريط السفانا . فالصحراء الكبرى أشبه في هذا ببحر داخلي عظيم يتكدس المسلمون على شطآنه وسواحله أكثر مما يخوضون فيه . والواقع أن المحاور الرئيسية لانتشار الإسلام التاريخي في هذا النطاق إنما تبعث هذه الشواطئ الكثيفة العمران ، ولم يخترق بحر الصحراء إلا شعب فرعية ملأت فراغاته بغشاء ، وإن كان عالمياً ، خفيف جداً كأنه « تراب الإسلام » .

والشرق العربي بدوره يمثل حلقة كلاسيكية هي « الحلقة السيدة » : الهلال الخصيب في الشمال تتممه في جانب كتلة مصر ثم نطاق الكثافة الذي يحف بالجزيرة العربية على طول سواحلها ابتداء من الحجاز حتى اليمن والجنوب العربي ثم الخليج حيث تتصل الدائرة مع العراق . وداخل هذه الحلقة ليس ثمة إلا « قلب ميت » سكانياً ، وإن يكن قلب

الإسلام كله عقيدة . كذلك يمتاز توزيع السكان في تركيا تقليدياً بتطرفه على الهوامش الساحلية خاصة الغربية والشمالية الغربية تاركاً قلب الأناضول شبه ميت . وبالمثل تفعل الكثافة في هضبة إيران الطبيعية حيث يتركز السواد الأعظم من سكان إيران على هوامشها الشمالية والغربية وإلى حد ما الجنوبية ، بينما تتم الدائرة شرقاً بكتلة السكان في أفغانستان والباكستان الغربية ، تاركة قلباً ميتاً آخر في وسط الهضبة بصحاريها الملحية .

وإذا اعتبرنا الإسلام في شبه القارة الهندية ككل لتكرر النمط مرة أخرى : تبدأ الدائرة بكتلة المسلمين الصلبة في الباكستان الغربية ، وتستمر على طول نهر الجنج حتى تستقر على خليج البنغال في كتلة الباكستان الشرقية ، ثم تكتمل الدائرة على طول سواحل الدكن - دون قلبها - شرقاً وغرباً . وفي غرب الصين في سينكيانج يرسم توزيع الإسلام نمطاً حلقياً بيضاًوياً . وأخيراً يؤكد النمط نفسه - أو يشي بنفسه بالأحرى - في عالم جزر وأشباه جزر جنوب شرق آسيا . فعلى طول قوس جزر الملايو وإندونيسيا الفستونية نجده ، حتى ينثنى شمالاً عبر سيلانويزي إلى جنوب الفلبين . ويمكن أن نعد الإسلام على الأطراف الجنوبية لفيتنام وكبوديا نهاية الدائرة . بل حتى البلقان يمكن أن نتعقب هذا النمط الملح . فالإسلام هنا يتركز على هوامشها الحوضية في غرب يوجوسلافيا وألبانيا ثم شمال اليونان ثم تركية أوروبا وأخيراً شرق بلغاريا .

### القطاع الغربي من الإسلام

نستطيع الآن أن نبدأ رحلتنا في عالم الإسلام بتفصيل . القطاع الغربي يشمل الإسلام في إفريقيا وغرب آسيا - ومعها البلقان - وكل هضبة إيران ثم الباكستان الغربية ، ثم يستمر في سهول طوران وتركستان حتى مشارف القوقاز والأورال شمالاً وسينكيانج أو التركستان الصينية شرقاً . يتأرجح وزن هذه الكتلة الضخمة حوالي ٢٨٠ مليون



نسمة ، أى أنها تقرب من ثلاثة أخماس العالم الإسلامى جميعاً . فإذا أضفنا أنها تغطى - مساحة - الرقعة الكبرى والكبرى جداً من أرض الإسلام ، جاز لنا أن نعدّها صلب ومركز ثقل الإسلام .

والقطاع ككل يبدو كقطاع ضخم بارز عبر العالم القديم ، حتى ليحسبه البعض كل هيكل العالم الإسلامى ، وهو ما ليس صحيحاً بالدقة لأنه يغفل القطاع الشرقى برمته . أو قد يرى البعض فى هذه الكتلة المأموثة قارة داخل القارات ، قارة وسطى . كما يسميها مونتي V. Monteil ، أو جزيرة قارية . فى صميم يابس العالم القديم . وأهم حقيقة جغرافية فى هذا القطاع بلا ريب أنه بقعة زيت عظمى تمددت ، كتلة واحدة متصلة لا انقطاع فيها وإن دقت كثافتها وتخلخلت كلما بعدنا عن قلبها بصورة عامة حتى تتعرج على أطرافها والهوامش فى بروزات كالرموس والخلجان ، تنقطع بعدها إلى نويات صغيرة وشظايا منفصلة تقع كالجزر والأسافين فى المحيط غير الإسلامى المجاور ، وذلك كما على حواف الغابة المدارية فى إفريقيا جنوباً وكما فى البلقان وعلى أطراف القوقاز واستبس وسط آسيا شمالاً .

والذى يفسر هذا الاستمرار الأرضى الطاغى هو أولاً وبلا تردد قرب الكتلة جميعها من الموطن الأصلى للإسلام ، فكانت قوة دفع العقيدة بكرة فنية ونبض الانطلاقة مرتفعاً غلاباً ، فجاء انتشار الدين فى كل الاتجاهات غطائياً عالمياً وكامحاً . غير أن ثمة بعد هذا عاملاً جغرافياً مساعداً ومواتياً ، إن لم يكن ضاعطاً ، هو طبيعة الكتلة القارية المتصلة لا سيما فى إفريقيا القارة - الكتلة بالضرورة .

### العالم العربى

حوالى الوسط الجغرافى من هذا القطاع الغربى من الإسلام يقوم العالم العربى كقلب العالم الإسلامى النابض باعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة . فالعالم العربى هو أولاً النواة النووية فى الإسلام ، وهو بعد القطب المغناطيسى للمؤمنين . لكن العالم العربى بعد هذا أكثر من قلب : إنه أيضاً

رأس ، ورأس مؤثر وموج عند ذلك ، على الأقل فى القطاع الغربى من الإسلام . ذلك أنه يضم وحده نحواً من ١٠٠ مليون ، الغالبية الساحقة منهم من أبناء الدين ، يمثلون خمس وربما أكثر من خمس المسلمين جميعاً ، وأهم منها يمثلون قمة تطور وتبلور وأصالة العقيدة ونقاوتها مذهبياً . ولهذا كان أمراً مقدوراً دائماً ومن قديم أن يلعب العالم العربى فى العالم الإسلامى دوراً خاصاً لاهل المستوى الدينى فحسب ، بل وعلى المستوى السياسى كذلك .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الإسلام يختلف فى تاريخه وتوسعه عن بعض الأديان الكبرى الأخرى . فكثيرة هى الأديان التى نشأت فى موطن - مشتل ثم هاجرت منه وهجرته كلية أو تقريباً لتنتشر خارجه أساساً كالبوذية بالنسبة إلى الهند وكاليهودية والمسيحية بالنسبة إلى فلسطين . لكن الإسلام وحده يتفرد أو يمتاز بأنه ، رغم أن انتشاره الأكبر يقع اليوم خارج موطنه الأصل فى العالم العربى ، فإن هذا الموطن لم يزل له معقلاً أساسياً وظل دائماً حقلاً كثيفاً من أخصب حقوله . غير أن الشق الآسيوى من العالم الغربى إذا كان مهد الإسلام ومشتل الأول ، فإن الشق الإفريقى هو اليوم حقله الرئيسى مساحة وسكاناً ، إذ يحتكر نحو ثلثى العرب ( ٦٥ مليوناً ) حيث لا يضم الأول إلا الثلث . ونستوعب مصر وحدها أقل قليلاً من ثلث العرب المسلمين وتكاد تعادل بذلك أياً من آسيا العربية أو مجموع المغرب العربى الكبير ، وتأتى بذلك رابعة أو خامسة دول العالم فى عدد المسلمين .

بيد أن العالم العربى بعد هذا ينتظم نسبة مذكورة من الأقليات الدينية ، وهو أمر مفهوم تاريخياً ، وجغرافياً لأنه هو أيضاً مهد الديانات التوحيدية الأسبق . فرغم أن آخر وأحدث الغطاءات الدينية التى نشأت وانتشرت فى المنطقة هى التى سادت فى النهاية ، إلا أن بقايا الغطاءات الأسبق والأقدم ظلت متوطنة فى جيوب عدة هنا وهناك . على أن هذه الأقليات تختلف ما بين المشرق والمغرب . فصلها



في الأخير هو اليهودية حيث كانت قوتها تبلغ تقليدياً نحو نصف المليون مركزها الرئيسي في المغرب الأقصى (مراكش) ، إلى أن بدأت أخيراً تتناقص بسرعة بالهجرة الخارجية .

أما في المشرق فإنها هي المسيحية أساساً ، وتركز في نواة صلبة رئيسية في مصر ونوبة ثانوية في الشام . ففي مصر مليونان من الأقباط مع امتدادهم في السودان بين كتلتهم في مصر وكتلتهم في إثيوبيا . إلا أن هذا - نسبياً - لا يشكل إلا ٨٪ من مجموع سكان مصر . وعلى العكس من هذا الشام ، فهنا لا يزيد حجمها عن المليون تقريباً ، ولكنها بالنسبة أثقل وزناً من نواتها في مصر . فتفاوت محلياً ما بين نصف السكان في لبنان ونحو ١٦٪ في سوريا وأقل من ذلك في فلسطين .

لكن هذه جميعاً هي الأقليات الدينية الوطنية ، إلى جانبها ينبغي أن نضيف الأقليات الطارئة الدخيلة التي جلبها الاستعمار : اللاتيني في المغرب والصهيوني في المشرق . وهي في الحالتين تتناقض ونوع الأقلية الوطنية . ففي المغرب حيث الأقلية الوطنية يهودية ، جلب الاستعمار اللاتيني - خاصة الفرنسي - نحو مليونين من المسيحيين تركز أكثر من نصفهم في الجزائر وحدها . ومن حسن الحظ أن التحرير قد صفى السواد الأعظم منها جميعاً . أما في المشرق حيث الأقلية الوطنية مسيحية أساساً ، حشد الاستعمار الصهيوني قطعياً خلاصاً مفتصباً من شذاذ اليهود يناهز هو الآخر المليونين . وكنظيره في المغرب ، لا يمكن إلا أن يمد انحراف طارئة دخيلة ولا يمكن إلا أن يلقي نفس المصير ، وهو يوم قد يراه البعض بعيداً وزراً قريباً .

### إفريقيا المدارية

من العالم العربي ننتقل إلى الإسلام في إفريقيا المدارية لنلقى - بتقريب شديد - نحواً من ٥٠ مليوناً من « المسلمين السود » أو « المسلمين البانغو » أو « الاسلام المداري » كما يسميهم الكتاب الأوروبيون .

ويتوزع هذا النطاق أساساً بين غرب إفريقيا في الدرجة الأولى وشرقها في المحل الثاني . ففي غرب إفريقيا يستوعب الإسلام صف دول الصحراء والسفانا في الشمال (تشاد ، النيجر ، مالي ، موريتانيا ، السنغال ، غينيا) وصف دول السفانا والغابة في الجنوب . في الأولى كأغلبية مطلقة لا تقل عن ٩٠٪ بحال ، وفي الثانية كأقلية هامة باستثناء غينيا التي يسودها الإسلام . في الأولى يتركز سكاناً في الشريحة الجنوبية من دوله وإن كان عالمياً كدين في رقعة الدولة ، وفي الثانية يتركز سكاناً وديناً في القطاعات الشمالية وبقل بسرعة واطراد كلما اقتربنا من الساحل .

وتفسير النمط الجغرافي الأخير في دول السفانا والغابة أن هنا التقى تيارا الإسلام من الشمال والمسيحية القادمة مع الاستعمار من الجنوب ، فتركز الأول خاصة في الشمال السافاني وتوطن الثاني في السواحل الجنوبية . ولكن السيادة العددية العامة لا تتحقق لأي منهما ، بل تظل للوثنية الاستحيائية . ففي الكمرون مثلاً نصف مليون مسلم ، وفي الفولتا العليا يؤلف المسلمون من طوارق وفولا وديولا نحو ٦٠٠ ألف ، وفي غينيا « الصغرى » (البرتغالية) يجمع الماندينجو والفولا ١٧٢ ألفاً ، وثمة في ليبيريا جماعات المانديتان الشديدة التمسك بالإسلام . وفي بقية وحدات السفانا والغابة ابتداء من سيراليون حتى جمهورية إفريقيا الوسطى ، بل وحتى جنوب السودان تسود الوثنية ولكن المسلمين كثيرون ، كما أن بالكنغو ، غير بعيد ، نحو ١٠٠ ألف مسلم .

ولكن نيجيريا لا شك أهم جزيرة إسلامية في إفريقيا السوداء ، وتستدعي وحدها وقفة قصيرة . ففي عام ١٩٥٣ حين كان مجموع سكان نيجيريا الكلي ٣٠,٥ مليوناً كانت نسبة المسلمين تراوح حول ٤٤ - ٤٦٪ ، أي تضم نحو ١٤ مليوناً . والغالبية العظمى من هذا الجسم يتمدد في الشمال حيث ترتفع نسبة الإسلام إلى ٧٠ أو ٨٠٪ ، ولا يتسرب منه



إلى الجنوب إلا أطراف ثانوية تهوى معها نسبه إلى الثلث في الغرب والصفير في الشرق . وفي عام ١٩٦٣ أتى أول إحصاء بعد الاستقلال ، أتى نيجيريا بمجموع ٥٥,٥ مليون نسمة ، بجميع الكتل داخل وخارج نيجيريا على افتعاله ومبالغته العاملة إلى درجة تسلبه كل قيمة . ويرجع البعض أن الرقم الصحيح ربما يدور حول الأربعين مليوناً . فإذا صح هذا ، فلعل في نيجيريا اليوم نحواً من ١٨ - ٢٠ مليون مسلم ، وهو ما يجعلها الدولة السادسة أو السابعة في عدد المسلمين في العالم والثانية في إفريقيا . وعدا هذا فن الواضح في نيجيريا أن الإسلام يرتبط بالسفانا أكثر منه بالغابة ، ولكن أيضاً بالسهول أكثر منه بالمرتفعات التي تحولت إلى ملاجئ للعناصر الوثنية المستضفة الهاربة من زحف المسلمين الفولا والخورسا ( الهاوسا ) ، ومثالها هضبة جوس ( بوتش ) في الوسط حيث تتكدس قبائل كالتيف Tiv والنوبي Nupe . وبين هذه الجماعات وأمثالها يتقدم الإسلام اليوم بخطى حثيثة ، وأحياناً تفرض الشريعة الإسلامية نفسها قانوناً لا ديناً محل التقاليد القبلية الاستحيائية كما هو مشاهد بين النوبي .

أما إذا انتقلنا إلى الإسلام في شرق إفريقيا ، فإن إثيوبيا هي النواة . فقها يقدر المسلمون بنصف مجموع السكان الكلي الذي تراوح تقديراته بين ١٨ ، ١٢ مليوناً . وهنا يتبلور عامل الارتباط بين الإسلام والكنثور ( خط الارتفاع ) : فيبدو الإسلام بوضوح دين السهول في الشرق والجنوب ( اسلامبحري ) حيث المركز هور وحيث العنصر السائد هو الجلا والدناكيل . هذا في حين أن الهضبة في الغرب هي القلعة المسيحية القبطية للقدسية التي تمثل أكبر جزيرة مسيحية في القارة الإفريقية سواء أصيلة أو دخيلة . وتتكرر العلاقة في إرتريا حيث ينصف مجموع السكان ( ١,١ مليون ) بالتساوي بين الإسلام والأقباط ، وحيث يتركز المسلمون في النصف الغربي السهل والساحل السهل

بنسبة ٩٥٪ من مجموعهما في حين يتركز الأقباط في النصف الشرقي الهضبي بنسبة ٨٥٪ من مجموعهم .

وننتقل إلى الصومال بأقسامه العديدة لنجد نسبة الإسلام ترتفع إلى أعلى ما تصله في كل إفريقيا - ٩٩٪ - ولكنه لا يزيد في جملته عن الثلاثة ملايين عدداً . ونحو هذا نلقاه على طول الساحل ابتداء من كينيا حتى الرأس ، ولكن بثقل أساسي قطبه حوالى زنجبار ، وبعمق متفاوت يصل إلى خط البحيرات ابتداء من فيكتوريا إلى تنجانيقا ونياسا . والإسلام هنا قديم الجذور ، إلا أنه تلقى موجة جديدة في القرن الماضي والحالي مع هجرة الهنود إلى الساحل الشرقى لإفريقيا الجنوبية . وهذه هي الهجرة التي نعلل وجود ١١٠ ألف مسلم في جمهورية جنوب إفريقيا . والإسلام في كل هذا النطاق يتبع أساساً نمطاً ساحلياً في توزيعه ، ويقل كلما توغلنا في الداخل وارتقينا المرتفعات ، كما أن تركزه في المدن أوضح . وهذا - سيلاحظ - على النقيض من الصورة مصدراً وموقعا في غرب إفريقيا حيث النمط داخلي لا ساحلي وكل هذا يذكر بأصله البحرى الذى جاء من جنوب الجزيرة العربية مباشرة ثم ارتبط دائماً بساحل البحر . ففي جنوب إفريقيا مثلاً يتوزع المسلمون كالآتي : ٤٦ ألفاً في الكاب ، ٣٥ ألفاً في ناثال ، ٢٨ ألفاً في الترنسفال ، في حين يختفون من الأورنج الداخلية .

### من البلقان إلى الباكستان

يبقى الآن من القطاع الغربى للإسلام أن ندرس امتداده في غرب ووسط آسيا خارج العالم العربى ، وقد يجوز أن نضمه أطرافه البلقانية كنقطة ابتداء . وتنقسم هذه الرقعة بوضوح إلى نطاقين ، هضبي في الجنوب وسهلي في الشمال . فأما الأول فسلسلة متصلة من الأحواض الهضبية المرتفعة المغلقة حلقاتها : البلقان فالأناضول فايران الطبيعية حتى مشارف السند . هنا يمكن أن نتكلم عن « الإسلام الملق » الذى يعتلى ظهور هذه القلاع الطبيعية السماء .



ففى البلقان يقع مركز ثقل الإسلام فى هوامشها وحواشيها الغربية الأكثر جبليّة بصفة خاصّة . فتجتمع يوجوسلافيا وألبانيا فهما بينهما نحو ٣ ملايين مسلم أو أكثر . وإذا كانت نسبة الإسلام فى ألبانيا هى العليا حيث تصل إلى حوالى الثلث ، فإن قوته العددية لم تكن تزيد فى عام ١٩٥٥ عن ٧٠٠ ألف ، قل ثلاثة أرباع المليون اليوم . وعلى العكس من هذا يوجوسلافيا ، لا يعدو فيها الإسلام ثمن السكان نسبة (١٢,٣٪) ، ولكنه قد لا يقل الآن عن المليونين وربع المليون عدداً . ويتركز مسلمو يوجوسلافيا خاصة فى مقاطعات الجبل الأسود والمهرسك والبوسنة ، وتعد سراييفو وسكوبيه Skopje المركز الدينى للإسلام .

ثم نتجه جنوباً إلى اليونان حيث بلغ تعداد المسلمين فى عام ١٩٥١ نحو ١٠٥ آلاف . والإسلام فى اليونان يعنى توا منطقة سالونيك التى كانت من مناطق الارتكاز التركى التقليديّة فى العصر العثمانى . ويرتبط باليونان نواة أخرى من المسلمين فى قبرص ، ولكنها من أصل تركى خالص . تناهز المائة ألف نسمة من مجموع الجزيرة الكلى الذى يربو قليلا على نصف المليون . ولا يتركز المسلمون فى قبرص فى قطاع بعينه ولكنهم أدنى إلى الانتشار فى كل أجزائها بصفة عامة .

فاذا ما عدنا إلى جذع البلقان ، يستمر الوجود الإسلامى على طول ساحلها الإيجى فى تراقيا ثم فى تركية أوربا حيث يتركز نحو مليونين من المسلمين . ومع ساحل البحر الأسود فى شرق بلغاريا يستكمل الإسلام نمطه الخلقى ، فنجد جزيرة إسلامية تستمر عبر الدوبروجيه برومانيا حتى مصب الدانوب وتتعداه فى رشاش متطاير إلى مشارف بسارايا . وللمسلمين فى بلغاريا تقدير رسمى وضع فى عام ١٩٤٩ يدور حول ثلاثة أرباع المليون من مجموع كلى كان قدره نحو ٧,٦ ملايين ، وكان ٦٣٨ ألفاً من الأتراك أصلاً ، ١٢٣ ألفاً من البلغار الذين يعرفون باسم البوماك Pomaks . وليس لدينا

تقدير حديث ، ولكن قد لا يزيد العدد اليوم عن ذلك كثيراً حيث قد تعرض كثير من البوماك والترك للطرد منذ عام ١٩٥٠ إلى تركيا .

أما تركيا نفسها فكتلة إسلامية ضخمة بلغ حجمها نحو ٢٤,١ مليوناً فى عام ١٩٥٥ بنسبة ٩٨,٩٪ للمسلمين . ولعلها الآن - كمصر - تناهز الثلاثين مليوناً ، وقد تزيد ، وتقع الرابعة أو الخامسة فى عدد المسلمين بين دول العالم . والحقيقة المركزية فى الإسلام التركى أنه تعرض فى الفترة الحديثة الكالية وقبل الكالية لعملية تكثيف وتبلور تمت بطرق إيجابية وسلبية . إيجاباً ، بنقل أكثر من ثلث مليون من المسلمين الأتراك من البلقان إلى الأناضول وإعادة نحو المليون من اليونانيين المسيحيين من آسيا الصغرى إلى وطنهم الأصلى . وسلبياً ، بالمذابح والمعارك الحربية التى صفت عدداً آخر من اليونانيين فى الغرب ، وعدداً أضخم - يفوق المليون فى بعض التقديرات - من الأرمن فى الشرق . وبغض النظر عن الأسلوب ، فقد أدى هذا لا إلى مزيد من «التجنيس» «الإثنولوجى» داخل الأناضول فحسب ، وإنما كذلك إلى التجنيس الدينى شبه المطلق .

وإذا انتقل إلى هضبة إيران - بمعناها الطبيعى - نقلنى كتلة إسلامية تناهز الأربعين مليوناً : نحو ٢٥ مليوناً فى إيران ، ١٥ فى أفغانستان . وتنفرد إيران بأنها كتلة الشيعة الأولى فى العالم الإسلامى جميعاً ، فهنا موطن الاثناعشرية التى يتشعب نفوذها بدرجة ما غرباً فى جنوب العراق ، وبدرجة أقل شرقاً فى أفغانستان وبعض باكستان . ففى إيران لا تزيد السنية عن المليون ، وعلى العكس أفغانستان لا تزيد الشيعة عن المليون . هذا وينبغى أن نشير ، على التحوم المشتركة بين كتلتى تركيا وإيران ، إلى السنة جبليّة يرسلها الإسلام فى منطقة أرمينيا والقوقاز وأذربيجان من الاتحاد السوفيتى . فهنا يغطى الإسلام كثيراً من هذه العقدة الجبلية ثم ينحدر على سفوحها الشماليّة هابطاً مع الضهول حتى شواطئ قزوین الغربية



في توزيع. نقطى متقطع يؤدي بالتدرج إلى الإسلام  
الغطائي الذي يغمر سهول طوران شمال وشرق  
البحر .

أخيراً ينتهي خط إسلام الهضاب الجبلية في  
الشرق بكتلة باكستان الغربية . هنا شرحة طولية  
تتخذ من نهر السند محوراً لها ، وتمثل أكبر كتلة  
إسلامية منفردة في كل القطاع الغربي من العالم  
الإسلامي ، وبكثافة نادرة كذلك . ففي عام ١٩٦٠  
بلغ تعداد باكستان الغربية ٤٤ مليوناً يمثل المسلمون  
منهم ٩٧,١٪ . وكما في تركيا ، مر الإسلام هنا بعملية  
استقطاب وتركيز ، دموية هي الأخرى أو على  
الأقل رهينة ، تمت عن طريق المبادلات السكانية  
والهجرة بالجملة بين الهند والباكستان إبان التقسيم .  
ففي عام ١٩٤٧ عبر حدود البنجاب ٣,٥ ملايين ،  
وفي عام ١٩٤٨ كان المد الأساسي حين غادر ٦,٥  
ملايين مسلم الهند إلى غرب البنجاب بباكستان  
الغربية ، بينما هاجر من الأخيرة إلى الهند ٦ ملايين  
من الهندوس والسيخ .

### ومن الذولجا إلى سينكيانج

لا يبقى لنا الآن إلا أن نطل لإطلالة من حائق ،  
من سقف البامير أو سطح إيران ، على وسط آسيا  
الذي ينداح من التركستان الروسية حتى التركستان  
الصينية ، لننتقل من إسلام الهضاب إلى إسلام  
السهول . فهنا سهل حوضي ساحق الأبعاد يحيق  
الموقع ، سهل طوران أو التركستان الروسية ، إن  
احتل موقعاً هامشياً من العالم الإسلامي ، فهو يكاد  
يختل من العالم القديم قلبه الهندسي ، ويوشك أن  
يكون قطب القارية فيه ممثلاً أبعد قلب اليابس عن  
المحيطات . غير أنه في انشرق يرتفع سريعاً وشديداً  
إلى هضاب وجبال التركستان الصينية (سينكيانج)  
التي تترامى حتى مشارف منغوليا الداخلية وانصين  
الحقيقية ، ويعود الإسلام عليها معلقاً مرة أخرى .  
في هذه الدائرة موطن للإسلام قديم وعريق ،  
مركز ثقله في التركستان الروسية وأطرافه في الصينية

ففي الأولى يتوزع الإسلام ابتداء من الذولجا ،  
أعاليه وأسافله ، بل من جنوب روسيا الأوروبية  
شمال البحر الأسود وتقرم ، ممتداً شمالاً حتى عروض  
موسكو وبرم وأومسك ، غير بعيد - يعني - عن  
الحدود الشمالية لجمهورية كازاكوستان السوفيتية  
حالياً . وقد كانت سيادة الإسلام هنا تقليدياً سيادة  
مطلقة أو شبه مطلقة بين القبائل والشعوب التركية  
المغولية من تركمان وكازاك وقرغيز وتاجيك وأزبك  
- إلى أن بدأ التوغل القيصري في القرن الماضي ثم  
تيار الهجرة السوفيتي الحديث من سلاف روسيا  
الأوربية .

فاذا كان مجموع السكان الكلي في المنطقة قد  
ارتفع كثيراً بالتنمية الاقتصادية الانفجارية وبالهجرة  
السكانية الداخلة ، فإن نسب الإسلام قد انخفضت  
كثيراً ، وكثيراً جداً أحياناً . بينما لم يزد عدد المسلمين  
في الأرجح كثيراً جداً . ويعطى تعداد عام ١٩٥٩  
لجمهوريةات وسط آسيا الخمس الرئيسية هنا نحواً من  
٢٣ مليون نسمة ، غير أن من الصعب أن نقدر عدد  
المسلمين منهم . ولكن المعروف أن نسبة العناصر  
الروسية المهاجرة تتراوح الآن بين ٦٠٪ في  
جمهوريةات الشمال الأقرب إلى المصدر ، ٢٠٪ في  
جمهوريةات الجنوب الأبعد عنه .

ولما كانت جمهوريةات الشمال هي إلى أبعد حد  
الأكثر تعداداً ، وإن كانت بحكم ضخامة مساحتها  
الأقل كثافة ، فإن هذا يعني على الجملة أن مجموع  
عدد المسلمين هو على الجانب السالب الخاسر ،  
وأنهم إنما يظلون الأغلبية عملياً فقط حيث حجم  
السكان الكلي ضئيل ، بينما يتحولون إلى أقلية  
متضائلة حيث النصيب الأوفر من مجموع السكان  
الكلي . وليس من الممكن التنبؤ إلى أي مدى سيفرق  
الطوفان السلافي العنصر المغولي الأصلي أو بطمس  
معامله الإسلامية .

أما عن التركستان الصينية (سينكيانج) فهي إلى  
حد كبير امتداد مصغر للإسلام في التركستان



الروسية ، وهى حلقة الاتصال وجسر الانتقال بين الإسلام فى غرب آسيا وفى الصين الحقيقية . وكان ممر زونجاريا الشهير على تخومها الشمالية ممراً للإسلام فى طريقه إلى الصين بمثل ما كان من قبل ومن بعد ممراً للطوفانات المغولية والتتارية على غرب آسيا وشرق أوروبا ، كما كان ( طريق الحرير ) على تخومها الجنوبية طريق الإسلام الآخر حول الحوض . وبعد المسلمون هنا أثولوجيا بدرجة أو بأخرى امتداداً عبر الحدود لكثير من شعوب التركستان الروسية ، فالى جانب عناصر الخوى واليوجور والسالار وخلخاس ونونجشيانج ، يضم الإسلام أيضاً عناصر من الأوزبك والتاجيك والتتار والكازاك . ومن الصعب أن نحدد عدد المسلمين فى سينكيانج التى تبلغ كلها ٥ ملايين ، ولكنهم على أية حال يشكلون الأغلبية الساحقة تقليدياً .

### القطاع الشرقى من الإسلام

عالم آخر برمته يفصله عن كتلة الإسلام المتصلة فى الغرب برزخ أرضى عريض وصریح يمتد على محور شبه جزيرة الهند وهضبة التبت . ذلك هو القطاع الشرقى من العالم الإسلامى . وما يقصد بهذا أن الهند تخلو من الإسلام وإن فعلت التبت ، وإنما المسلمون ها هنا أقلية ضئيلة نسبياً أولاً ، وأقلية مبعثرة فى خضم الهند الشاسع ثانياً . وهذا الانقطاع الهورى الرئيسى هو الذى يفسر انشطار دولة الباكستان إلى إقليمين منفصلين يفصل بينهما برزخ أرضى عرضه ١٠٠٠ ميل كاملة . وتركيب الباكستان السياسى بهذا أبرز مظهر ونتيجة - ونوشك أن نضيف : وضحية - لانقسام هلال الإسلام إلى قطاعين رئيسيين .

وهذا ما يضع أيدينا على السمة الجوهرية فى صورة الإسلام فى هذا القطاع الشرقى . الجزرية هى تلك السمة ، والتقطع هو مفتاحها . فكل النقيض من القطاع الغربى ، أهم ما يميز القطاع الشرقى أنه أرخبيل من الإسلام يتألف من كوكبة عديدة العدد من الجزر الحقيقية فى إندونيسيا أو المجازية فى

تضاعيف الغابة الموسمية على القارة ، جزر صغير اتساعها نسبياً ولكن ضخيم حجمها سكانياً بفضل كثافة عنيفة تعوض بها عن المساحة . ولا شك أن هذا التقطع الأسى يعكس إلى مدى بعيد درجة البعد عن قلب الإسلام فى مهد العرب ، فع المسافة السحيقة من الطبيعى أن تضعف قوة الاندفاعية وأن يتقطع نفس الحركة . وكذلك وبنفس القوة فهو انعكاس لطبيعة المسرح الجغرافى هنا : أشباه جزر وجزر قطعتا الطبيعة بالبحار القارية من الخارج وبالجزال الوعرة فى الداخل .

وعلى الخريطة يبدو هذا القطاع الشرقى شقيقاً هزيباً للقطاع الغربى بالغ الضآلة فى امتداده ومساحته ، حتى لبوشك فى مجموعه ألا يزيد عن شريحة منه فى حجم الجزيرة العربية مثلاً . ولكننا هنا فى عالم الكثافات السكانية الثرى ، وفى مشتل متوطن مزمن للبشرية لا يدانى فى اكتظاظه . من هنا تنكشف الحياة وتنكس وتتضاغط إلى أعلى بدلاً من أن تنساح أفقياً ، ومن هنا تتعارض دلالة الخريطة الجغرافية ودلالة الجدول الإحصائى ، ومن هنا وزن القطاع فى عالم الإسلام . فهنا ما لا يقل إلا قليلاً عن ٢٠٠ مليون مسلم تعادل خمسى المسلمين فى العالم بالتقريب .

ومع هذا الاحتشاد الضخم فى عدد قليل من التويات ، لم يكن غريباً أن نجد هنا فى القطاع كبرى دول العالم الإسلامى قاطبة الباكستان وإندونيسيا ، بل حتى حيث يتحول الإسلام إلى أقلية نلقى متناقضة أكثر إثارة وهى أنه يظل قريباً من الصدارة كما فى الهند حيث تأتى - بعدهما - الثالثة بين دول العالم من حيث عدد المسلمين ، وحيث نضم منهم أكثر مما تضم أى دولة إسلامية بحته فى القطاع الغربى بما فى ذلك نواته العربية !

ويمكن أن نحلل هذا الأرخبيل الإسلامى - مورفولوجياً - إلى خطين محوريين من فستونات الجزر القوسية الواضحة بدرجة أو بأخرى . ففي الشمال أقل الخطين وزناً ، حيث يجمع بين جزيرة



وليس يفصل بين هذه النوايا ثغرات حقيقية ، فعلى الطرق بينها يظل للإسلام وجود خاص كما في حوض ستشوان مثلاً .

وعلى الفور يشكل هذا التوزيع مؤشراً إلى ، وانعكاساً لطرق دخول الإسلام إلى الصين . فرغم أن العلاقات التجارية البحرية بين العرب والصين تسبق العصر الإسلامي بكثير ، ورغم جاليات التجار العرب ثم المسلمين في مدن وموانئ الصين الساحلية ابتداء من كانتون حتى بكين طوال أو خلال العصور الوسطى ، فإن البحر لم يكن قط طريق الإسلام إلى الصين . وحتى الوقت الحالي لا يزيد المسلمون في موانئ ومقاطعات السواحل عن عشرات من الآلاف . إنما دخل الإسلام الصين من الغرب ، من القارة ، من الطريق البري ، ابتداء من سينكيانج وامتداداً لها . وهذا يفسر موقع جزر الإسلام الثلاث على الأطراف الغربية للصين الحقيقية ، كما يوضح دور نواة الشمال الغربي الرئيسية كأرض الزاوية في التوزيع والانتشار والتي لعبت دور الرافعة في دفع الإسلام شرقاً وجنوباً . ورغم أن بعض العناصر العربية نقلت الإسلام إلى الصين مبكراً وذابت في السكان ، فإن العناصر المغولية التركية من رحل التركستان بشقيها هي نقلة وحملة الإسلام الحقيقيين إلى الصين ، وذلك في هجراتهم وغزواتهم المتوالية من قلب الاستبس إلى الصين . وهذا يفسر أن كثيراً

من المسلمين في الصين ينتمون إلى نفس الشعوب والقبائل الإسلامية التي رأينا في التركستان كالكسالار والخور واليوجور ... الخ .

#### في الهند والباكستان الشرقية

فأما في الهند فقد عد في عام ١٩٥١ نحو ٣٥,٤ مليوناً من المسلمين من بين مجموع السكان البالغ ٣٥٦ مليوناً أي بنسبة العشر تقريباً . واليوم إذ تعد الهند ٤٧١ مليوناً ( ١٩٦٤ ) ، فإن حجم الإسلام بها لا يقل عن ٤٧ مليوناً وقد يصل إلى ٥٥ مليوناً . وهذا يزيد على نصف سكان الباكستان جميعاً وعلى ضعف عدد الهندوس في كل الباكستان ، ويؤكد

الإسلام في شمال غرب الصين وكوكبته المنتشرة في شرقها حتى ينتهي إلى القلبين . وفي الجنوب المحور الأساسي الذي يجمع بين جيوب الإسلام في الهند وجنوب غرب الصين حتى يصل الملايو وإندونيسيا . غير أن من الخبر لنا أن نتخذ الوحدات السياسية أساساً لدراستنا التحليلية ، ولتكن الصين بدايتنا حتى نلتقط الخيط في أقرب موضع تركناه من القطاع الغربي .

#### إسلام الصين

في الصين ظل المسلمون لفترة طويلة يقدرون تقليدياً بما يتراوح بين ٢٠ ، ٣٠ ، ٤٠ مليوناً ، وربما وصل بهم البعض إلى ٥٠ مليوناً . وكان هناك من يحد من نسبتهم بنحو ٥٪ من مجموع السكان . ولو صحت هذه الأرقام والنسب لحق أن نرفع حجم الإسلام الصيني إلى حد قد يجعل الصين - لا الهند - ثالث دول العالم من حيث تعداد المسلمين . ولكن يبدو أن الإسراف في التفاؤل كان تحكم هذه التقديرات ، فقد خرج تعداد الصين الشعبية الأول ( ١٩٥٣ ) بما لا يزيد عن ١٠ ملايين مسلم فقط ، أغلبهم من العناصر التركية ، وليس أقلهم خارج الصين الحقيقية ! فإن صح هذا الرقم ، الذي يهوى بنسبة الإسلام من جزء من عشرين إلى جزء من خمسة وسبعين ، فهو عدا خيبة الأمل فيه جدير بأن يغير من تقديراتنا لحجم الإسلام بعامة ولوزنه في آسيا بخاصة .

ومما يمكن من أمر ، فالمسلمون في الصين يوجدون في كل مقاطعة ، غير أنهم يتركزون في ثلاث جزر أساسية ترسم فيما بينها زاوية قائمة بالتقريب . أولها وأهمها هي منطقة الشمال

الغربي في مقاطعات كانسو ( الأقرب إلى سينكيانج ) ، ثم شنسي ، شانسي ، وهونان . ذلك مركز التخل . أما الجزيرة الثانية ففي الشمال في مقاطعات هوبي وسانتونج وتجاه تخوم منشوريا ، ومركزها التاريخي حول بكين . وفي الجنوب الغربي في يونان تتوطن الجزيرة الثالثة .



أن التقسيم السياسى لم يحل المشكلة الدينية ولا جانس التركيب الدينى . ورغم أثر الاستعمار التحديدى والتجميدى على توسع الإسلام فى الهند ، فهو لا يعدم تحولات هامة حتى الآن ، ولو أنها تم أساساً بين طبقة المنبوذين الذين قد يمكن اعتبارهم الاحتياطى الكامن للإسلام فى هند المستقبل .

ومراكز الإسلام فى الهند نوعان . الأول مناطق تبدو كالمحلات أو أشباه الظلال حول شطرى الباكستان اللذين يأخذان دور النواة والركيزة . وهذه المناطق ترسم بالتالى شبه خط يصل بين النواتين بطول نهر الجنج . ويتمثل هذا فى كشمير التى يسودها الإسلام وتؤلف فى واقع الأمر ورغم الوضع السياسى استمراراً وجزءاً من كتلة الإسلام فى الباكستان الغربية . كذلك يتمثل حول الباكستان الشرقية حيث نجد نسباً مرتفعة بوضوح من الإسلام فتصل إلى ٢٢,١٪ فى أسام ، وإلى ٢٠٪ فى البنغال الغربية ( التى تتبع الهند ) ، وإلى ١٤,٣٪ فى أوتار براديش التى تلاصق البنغال الغربية مباشرة تجاه الغرب .

بعد هذه المناطق جنوباً تنخفض نسبة الإسلام بشدة حتى تعود مرة أخرى فترتفع نوعاً فى جنوب الهضبة على شكل رقع وجيوب ، خاصة فى حيدرآباد ومبراس ( ٩,١٪ ) ، مع ميل واضح إلى الازدياد على السواحل وخاصة الغربية . هذه الجزر الإسلامية فى جنوب الدكن هى النوع الثانى من أنماط توزيع الإسلام فى الهند . وإليها ينبغى أن نضيف إسلام سيلون حيث جاورها من البحر وحيث يقدر عدد المسلمين ، وأغلبهم من التاميل ، بنحو المليون من ١١ مليوناً أى بنسبة العشر تقريباً . وبالمثل نضيف أرخبيل جزر الملديف المرجانية - ١٠٠ ألف نسمة - كلهم يدينون بالإسلام على وجه الإطلاق .

وهنا لا بد أن نتساءل لماذا ينشطر مجال الإسلام فى الهند إلى دائرتين منفصلتين ، واحدة فى الشمال وأخرى فى الجنوب ، بينهما بروز لا يلتقيان ، فضلاً عما يترتب على ذلك من اختلاف فى العنصر :

هندو - أورييون فى الشمال كاخوانهم فى العقيدة فى الباكستان ، درافيديون فى الجنوب . تلك فى الحقيقة نتيجة منطقية إذا اعتبرنا الحركة التاريخية والظروف الجغرافية . فنتاطق الشمال هو امتداد مباشر لكتلة الإسلام المتصلة فى غرب آسيا حتى الباكستان الغربية . فسيم الإسلام هنا آتى من الشمال . أما دائرة الجنوب فقد أتاها الإسلام من الجنوب ، من مصدر مختلف هو البحر ، على يد التجار العرب وربما الإيرانيين من جنوب شبه الجزيرة العربية والخليج . ومن بوابة ساحل الملبار توغل إلى الداخل حتى وسط الدكن شمالاً وحتى سيلون جنوباً . وهذا مايفسر فى نفس الوقت تكاثف الإسلام نسبياً على ذلك الساحل الغربى .

بعد هذه الشظايا المتناثرة نسبياً فى الهند نصل إلى أول كتلة كبيرة فى هذا القطاع الشرقى من العالم الإسلامى ، وذلك فى الباكستان الشرقية . فهنا نحو ٣٨ مليون مسلم من مجموع السكان البالغ زهاء ٥٠ مليوناً . وهنا يبرز فارق بين شطرى الباكستان . فرغم أن الباكستان الشرقية أكثر سكاناً من الغربية ، فإنها أدنى إلى التعادل فى قوة عدد المسلمين ، وذلك لأن نسبة الإسلام فى الشرقية أقل منها فى الغربية . فبينما وجدنا ٩٧,١٪ من كل سكان الباكستان الغربية من المسلمين ، تضم الشرقية أقلية هندوكية كبيرة ولا تزيد نسبة الإسلام عن ٧٦٪ . ولهذا فإذا تعادلت قوة المسلمين العددية المطلقة فى الكفتين ، فإن الكفة الغربية ترجح بالنسبة . ولعل هذا أن يفسر لماذا كانت الباكستان الغربية هى الاقليم النواة ومركز الثقل السياسى فى الدولة الدينية المشطورة .

هذا وقد تعرضت الباكستان الشرقية كالجبهة لتبادلات سكانية ضخمة ، ولكنها أقل نسبياً ، مع الهند بعد التقسيم . ففي ١٩٤٨ - ١٩٥٠ قذفت الاضطرابات الدينية بأربعة ملايين لاجئ منها إلى الهند ، وتلقت بالمقابل مليون مسلم . ومن المفيد أن نذكر أن مسلمى الباكستان الشرقية ينتمون اثولوجياً إلى نفس العنصر الذى ينتسب إليه مسلمو الباكستان الغربية وهو الهندو - أوريين أو الهندو - آريين .



## جنوب شرق آسيا

وإذ نتابع رحلتنا إلى نهاية هلال الإسلام في جنوب شرق آسيا ، لا بد أن نذكر أولاً حقيقة أساسية مفتاحية . فهنا لم يأت الإسلام عن طريق القارة أى من الطريق البرى ، وإنما بالطريق البحرى جاء . أما لماذا انتهى دور الطريق البرى عند هذا الحد وأعطى مكانه للطريق البحرى ، فلعامل جغرافى طبيعى بحت ومقنع بما فيه الكفاية . فالى الشرق من الباكستان الشرقية حيث « كوخ » الهملايا الشهير ، تتحول السلسلة الجبلية الألبية إلى محور شمالى - جنوبى وتقوم كحائط شاهق عريض شديد الوعورة كثيف بالغابات . وقد كان هذا هو العامل الأساسى الذى فصل الهند حضارياً وتاريخياً إلى حد كبير عن الهند الصينية ووضع حداً لانتشار نفوذها الثقافى والسياسى منذ فجر التاريخ ، وهو نفسه الذى أوقف تقدم الإسلام فيما بعد في هذا الاتجاه ، حتى جاء راكباً البحر من الجنوب . وهذا ما يفسر انقطاع الإسلام وتفتته المتزايد على القارة بعد أن تغادر الباكستان الشرقية ، بل يفسر كذلك لماذا أن جزيرة جنوب غرب الصين استمدت إسلامها من الشمال الغربى وليس من كتلة الباكستان الشرقية رغم قربهما النسبى .

وهيكل الطريق البحرى عقدتان أساسيتان : الجنوب العربى ، وخاصة حضرموت ، كمركز لإرسال ، وشبه جزيرة الملايو كمركز استقبال وإشعاع . فالملايو هى بؤرة توزيع ومحطة توصيل الإسلام في كل دائرة الجنوب الشرق من آسيا . وكما أتى الإسلام إلى الملايو من البحر ، فقد تشعب منها وهاجر - والملاويون أهل بحر وتجارة - في كل جنوب شرق القارة بالبحر أساساً . بل إن التركيب الجنسى للمسلمين في أغلب وحدات جنوب شرق آسيا يتحلل في النهاية إلى قاعدة من الأهالى المحليين وخيرة نشطة من الملاويين المهاجرين ! والحصلة النهائية أن الإسلام هنا اسلام سواحل في الدرجة الأولى ، وأجاليات اسلامية تقتصر على

تجمعات ساحلية ، خاصة حول مصبات الأنهار والدالات الرئيسية ، وقل أن تتوغل في داخل اليابس .

ولنفصل . جذع الهند الصينية نفسه « انخفاض » إسلامى أو شبه فراغ تقريباً . فليس ثمة في بورما إلا ٤٪ مسلمين أو نحو المليون تقريباً . ومثل هذا العدد أو أقل - ٧٠٠ ألف - نلقاه في تايلاند . غير أننا إذا قلنا الإسلام في تايلاند فقد قلنا في أقصى جنوبها المنطرف ، أو القطاع الشمالى الدقيق من شبه جزيرة الملايو وليس جذع تايلاند نفسها . فالحقيقة أن إسلام تايلاند يمتاز بالتركيز العنيف شبه المطلق في هذا القطاع ، وهو بهذا ليس إلا امتداداً عبر الحدود السياسية المصطنعة لكتلة الإسلام في الملايو . وبالفعل فقد كانت تلك المنطقة أصلاً من ولايات الملايو ، كما تخضع اليوم لنفوذها وإشعاعها الدينى خاصة من ولاية كيلانتن الملاصقة .

ولكن قبل أن نعر إلى الملايو ، هناك كمبوديا وفيتنام . فعلى الجانب الآخر من خليج سيام ، الذى يمكن عبوره بالشرع في ساعات ، يمتد نفوذ إسلام الملايو على الحافة الجنوبية للهند الصينية . ففي كمبوديا نحو ١٠٠ ألف مسلم يستقرون عموماً على الساحل وشطآن الأنهار ، زراعاً وسكان مدن ، حول نهر الميكونج وبحيرة تونلى ساب . ويتألف هؤلاء المسلمون من العنصر الملاوى المهاجر الذى أدخل الدين هنا « ومن عنصر التيام Cham المحلي ( هكذا يطلق ولكن هكذا تقليدياً يكتب ) الذى تحول على أيديهم في تاريخ حديث جداً . ومن هؤلاء التيام المسلمين شريحة قزمية تقع عبر الحدود في فيتنام الجنوبية على الساحل جنوب نها ترانج Nha Trang ولا تزيد عن الخمسة آلاف وتعرف بالتيام بانى Cham Bani ( هل تنفى الإسلام ؟ - هكذا يتساءل بير روندو ) . كذلك تعود الملاوية

بجزيرة إسلامية صغيرة أخرى في منطقة Chauduc إلى الجنوب الغربى من سايجون .

من هذا الإسلام الفسيفسائى نعود إلى الملايو ، الكتلة - الأم هنا ، لتجد نحواً من ٣,٥ ملايين من



المسلمين يؤلفون حوالى ٥٥ من سكان الملايو البالغين ٦,٥ ملايين في عام ١٩٥٨ . أغلبية ، ولكنها ضئيلة بوضوح ، ولا تتناسب كما يلوح مع الدور التاريخي الرياى للملايو في "بث الإسلام" ووضعه ، هنا . غير أن الهجرة الحديثة هي السبب ؛ فقد أغرق طوفان الهجرة الهندية ، ولكن الصينية بالدرجة الأولى ، أغرق العصر الملاوى المسلم في القرن الأخير . ورغم أن الهجرة الهندية أضافت إلى قوة الإسلام بعض الأعداد ، فقد كان الحساب الختامى خاسراً بسبب الهجرة الصينية السائدة . وحيث تبلور هذه الهجرة إلى الذروة في سنغافورة ، ينخفض الإسلام إلى أدناه ، فلا يزيد عن ١٢٪ من المليون ونصف التي تؤلف سكان الجزيرة . ويتركز الإسلام في الملايو ، مع كثافة السكان العامة ، على الساحل الغربى بصفة خاصة :  
إندونيسيا هي ثاني أكبر دولة إسلامية في العالم،

وقد سجلت في عام ١٩٥٨ من السكان ٨٧,٣ مليون نسمة ، بلغت المائة مليون أخيراً ، الأغلبية الساحقة منها - ٨٠٪ - من المسلمين . أى أن إندونيسيا تضم سواء من السكان أو من المسلمين مثلاً يضم العالم العربى بالتقريب . وتكاد جزيرة جاوه وحدها يتعداها البالغ نحو ٦٠ مليوناً تكاد أن تضم من المسلمين كل رقعتها التي لا تزيد عن ٥١ ألف ميل<sup>٢</sup> مثلاً تضم إفريقيا العربية البالغة ٣,١ مليون ميل مربع مساحة !  
هذا وفي المستعمرات البريطانية السابقة في بورنيو - صباح وسرواك وبروني من اتحاد ماليزيا حالياً - نحواً من ٧٠٠ ألف مسلم . وتحمل حركة التهجير المخططة التي تتبعها إندونيسيا إلى «الجزر الخارجية» المخلخلة السكان ، تحمل معها انتشاراً جغرافياً محققاً للإسلام في هذا الأرخبيل المترامى :  
لا يبقى الآن في جولتنا إلا الفلبين - أرض الشمس المشرقة في العالم الاسلامى - حيث مسلمو المورو Moros ، كما سماهم المستعمرون

عاشق الفن عند «أندريه مالرو» ..

أندريه مالرو



شئ بلا حدود ، فقد زين سقف أوبرا باريس برسومات «مارك شاغال» كما وضع تماثيل «ميلو» البرونزية في حدائق «التويلري» ، ورسومات «ماسون» "Masson" التجريدية على قبة مسرح الكوميدي فرانسيز .. وهكذا أزاح الفيلسوف من وجه مدينة باريس المظلمة كما أضاف بعمله الفني التاريخي «أصوات الكون» "Voices of silence" نخبة جديدة إلى العالم الذي يعتبره مالرو .. متحفاً بلا جدران ..

هذا هو «أندريه مالرو» الوزير العاشق .. عاشق الفن الذي دفعه هذا الميول إلى ارتكاب سرقة صريحة وواضحة ، كان من جرائها أن ألقي القبض عليه وحوكم وحكم عليه في قضية شهيرة عام ١٩٢٣ أشارت إليها «كلارا» زوجته السابقة في مذكراتها التي نشرت في فرنسا منذ وقت قريب . حدث ذلك عندما كان مالرو في ربيعته الثاني والثلاثين شاعراً

يهوى الرسم والتصوير ، ويولع فوق ذلك بالآثار القديمة ، ولقد ازداد ولعه بمعبود صغير في كبوديا يطلق عليه اسم «بانتي سري» «Banté Sreia» من أجله حصل «مالرو» على تصريح من إدارة المستعمرات الفرنسية لاكتشاف آثار هذا المعبد ، وعلى الفور سافر هو وزوجته ، وبالفعل وصلوا إلى معبد «بانتي سري» وعثر على شيء مدفون وسط الأحراش فبدأ في التنقيب بواسطة المعاول التي أحضرها معه من فرنسا مستخدماً الحبال في شد التماثيل ذات الأحجام الطبيعية الكبيرة . وهي تماثيل الآلهة العتيقة التي انتزعها من محرابها وقام بتحريرها عن طريق القوارب النهرية . وبعد ذلك ارتاب المحققون في أمر «مالرو» وأخذوا يطاردونه إلى أن ثبتت عليه التهمة ، وحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات .

وبينما كان «مالرو» ينتظر حكم الاستئناف ، أسرعت زوجته «كلارا» إلى باريس لتحصل على التماس من جماعة المثقفين الذين تأثروا بما حدث لمالرو



بفكرها المفتوح  
لكل التجارب  
تطرح قريبا

## مجلة الفكر المعاصر

موضوعاً هاماً  
للمناقشة

## قضية النقد الحديث

بمسارته القائمة  
واتجاهاته المستقبلية  
على المستويين  
العربي  
والعالمي

الإسبان على نحو ما عرفوا المسلمين في إسبانيا والمغرب ، والذين حاربوهم بعنف وقاوموهم كما فعلوا هناك أيضاً . ويتراوح تقديرهم بشدة بين المليون ( ٩٠٠ ألف ) وبين الأربعة ملايين ! فهم إما جزء من عشرين من سكان الفلبين وإما خمسهم - بحسب المراجع : : : وهم بعد هذا يتركزون أكثر ما يتركزون في جزيرة مندناو وسولو ، أي في الجنوب ، مما يشير إلى أن الإسلام هنا امتداد لكتلته الأساسية في الأرخبيل الإندونيسي مثلاً يشير إلى أن مصدره إنما هو عن طريق الجسر الجزري وليس من القارة مباشرة . وبالفعل فإن مسلمي الفلبين يتألفون جنسياً من عنصرين : الملايو المهاجرين الذي جلبوا الإسلام بعد القرن الحادي عشر ، وقبائل التاجال الوطنية التي أسلمت على أيديهم في القرن الرابع عشر :

جمال حمدان

وطلبوا من حكومة المستعمرات الفرنسية أن تطلق سراحه . ولقد وقع على الاتفاق كل من « أندريه جيد » و « فرنسوا مورياك » و « أندريه مورو » و « لوي أراجون » وكذلك « أندريه بريتون » و « أناتول فرانس » . وكانت النتيجة المباشرة لهذا الاتفاق هو تخفيض مدة السجن من ثلاث سنوات إلى سنة واحدة . ولكن السلطات الفرنسية خفضت النظر في هدوء عن تنفيذ هذا الحكم .

ولقد أشار « مالرو » بنفسه إلى هذه الحادثة وإلى صراعه فيها مع القانون وذلك بطريقة روائية خيالية في قصة « الطريق الملكي » التي صدرت سنة ١٩٣٠ . وأظهر « كلود » بطل القصة بحيث يقوم بنفس الدور الذي قام به هو في الحياة . خالفاً عليه سمات الهدوء الوجودي خلال قيامه بهذه المغامرة . أما زوجته « كلارا » ففعل الرغم من كل هذا لم تشع بالمرارة « بل حاولت أن تجد تبريراً تعزى إليه حادثة السرقة هذه . بقولها : « إن الحب يسمح للإنسان أن يرتكب أي شيء » .



# علم النفس الوجودي

دكتور فخري الدباغ

النفس الحديث منذ أوائل القرن الحالى ، ولكنه لم يتخذ له معالم واضحة وزخماً قوياً كما يتخذه الآن . . . فما هو علم النفس الوجودي وما هي نواقصه وفوائده . . . ؟

## لمحة تاريخية

لا شك أن الفلسفة الوجودية هي الحافز الأساسي لتبنيها واستثمارها في العلاج النفساني وتفسير السلوك الإنساني . وقد بدأ التفكير الوجودي بالفيلسوف الديني ( كيركجارد ) والذي قال بأن « الحقيقة هي ما يحققه الفرد بعمله » .

وبرزت الوجودية كفلسفة عندما نشر الفيلسوف

في أوائل السنة الحالية صدرت في الولايات المتحدة مجلة جديدة بعنوان « علم النفس الوجودي » Existential Psychology وأضيفت إلى بقية المجلات العالمية التي تصدر في موضوع علم النفس والأمراض العقلية والتي يربو عددها على المائة والعشرين . وصدرت مجلة تناول اتجاهها خاصاً في أحد الفروع يعني أنها تتكلم باسم جماعة أو « مدرسة » لها كياناتها وأتباعها ومروجوها .

وهكذا دخل علم النفس الوجودي في مرحلة جديدة وتطور جديد . على أن الاتجاه الوجودي في علم النفس لم يكن بهذه الحداثة ، إذ أنه واكب علم



● المرض إذن « أسلوب » في الوجود « ينتج عن » الفشل « في تحقيق الوجود » لمطالبه « وعن » الاضطراب « في الاتصال مع الواقع . وعن هذا » الفشل والاضطراب « تنتج أشكال الوجود الفاضل مثل الشفوة والانتعاش والجمود .



ننا

وأن ذلك هو مصدر المأساة الإنسانية وبأسها . . . إذا بالظاهراتية « الوجودية » قلبت الآية وحاولت أن تزيل الثنائية التي وضعها كنت بين الحقيقة والظاهرة . . . فأصبحت « الظاهرة » حقيقة والحقيقة « تظهر » . فالنار لها شكل « ظاهري » ولكننا إذ نحمد حريقاً فإننا نقضي على النار « الحقيقية » لا على النار الظاهرية . . . أما إزالة « مظهر » النار فيمكن أن يتم بأن نقفل أعيننا مثلاً . وعندما نشعر بالألم ونصبح فإننا نشير إلى ألم حقيقي لا إلى مجرد « ظاهرة » موجودة في عقولنا :

وتناول ( جان بول سارتر ) الوجودية وأضيف عليها

الألماني ( هيدجر ) كتابه « الوجود والزمن » . . . فقد طور أفكار كيركجارد وأضاف عليها وقال : « إن الوجود الإنساني هو وحده الوجود الحقيقي . . . ولكنه لم يهتم بالوجود - مع - الغير . وصاحبه ( ميرل ) أيضاً وأسس علم « الظاهراتية » phenomenology وكذلك ( ياسبر ) .

وبينما بدأ ( كنت ) علم الظاهراتية والفلسفة النقدية بأن فرق بين « الظاهرة » و « الحقيقة » ، وبين « العقلي » وبين « الحقيقي » . . . وقال بأن العقل ليس في مقدوره أن ينفذ إلى الحقيقة وأن الإرادة ليس في مقدورها أن تغير من هذه الحقيقة



طابعاً آخر غير الطابع القديم ، واهتم بالوجود وعلاقته بوجود الآخرين Mit-sein « وجود الآخرين شرط لوجودى وشرط لمرقتى لنفسى ... فلكى أكون لنفسى حقيقة عن نفسى يجب أن أرى الآخرين... » .  
ثم حاول أن يؤسس علم نفس جديد هو « علم النفس الوجودى » Onto-psychology : ويطول شرح الفلسفة الوجودية بالطبع : : : ولكن الذى يهمنا فى هذا البحث هو النواحي التى اجتذبت مشاهير علماء الأمراض العقلية والنفسية من أمثال « بنز فانجر » و « شتراوس » و « كيب شاتل » ومن المحدثين أمثال « رولوى » و « كارل روجرز » و « البورت » و « فايفل » : : : لما الذى قدمته الوجودية لعلم النفس الحديث من نقاط ارتكاز ثم انطلاق ؟ ...  
أدناه موجز لتلك الركائز الفلسفية « الوجودية » :

أولاً : إن الإنسان هو محور الوجود « وإن نقطة الانطلاق هى فائية الفرد :

ثانياً : لا مرض بغير المريض وفى المريض :

ثالثاً : الوجودية الحديثة تستكشف قاع الشخص فى خاصيات مشاعره وأفكاره على عكس التجريدية التى تهمل الشخص :

رابعاً : الإنسان حر : : ولا وجود لطبيعة إنسانية تحدد حرية الإنسان :

خامساً : الإنسان الذى يعى وجوده يدرك أيضاً

بأنه مقبل على - أو مهدد - بعدم - الوجود :

سادساً : أن القلق هو خوف لا شكل له نتيجة التهديد بعدم الوجود « : : أو هو نتيجة « الاشتزاز » مع ومنى وجود لا معنى له :

سابعاً : إن الشعور بالآثم هو حالة الشعور

بالخيبة لعدم استطاعة الفرد من تحقيق إمكاناته :  
والإنسان كآلة عميقة « - سارتر :

ثامناً : إن القلق والخوف الوجودى هو الذى يدفع الإنسان إلى التساؤل ( من أنا ؟ ... وإلى أين ؟ ) .  
وهذا التساؤل يؤدى به إلى اكتشاف وجوده فى هذا العالم :

تاسعاً : إن الشيء الوحيد فى الحياة الذى يمكن للإنسان أن يتأكد منه هو الموت « القادم » : : :  
وإدراكه لذلك يجعله « سراً » فى تصرفاته :

عاشراً : إن الحرية الوجودية تهددها دائماً ثلاثة عوامل خطيرة أو « مرضية » هى :  
( أ ) الغموض ( ب ) الفضول ( ج ) الهلر فتجعل منه وجوداً « غير أصيل » :

حادى عشر : إن ما « يفعل به » الإنسان ليس رمزاً أو لقزاً لحقيقة أخرى فى لاشعوره : : : بل إن « الانفعال » هو الظاهرة التى يحسها وجوده ويعيشها : : : فهى « أسلوب » فى الحياة والوجود الآتى : فالانفعال يصبح إذن وبالنتيجة شكلاً منتظماً من أشكال الوجود الإنسانى ، ودلالة الفعل الواعى هى « ظاهريته » ، ودلالته هى تماماً فى الواقع - مجمل الواقع الإنسانى فى العالم :

### علم النفس الوجودى

وبدأت الفكرة الوجودية فى علم النفس من محاولة تجريد الظاهرة النفسية فى كل نظرية والشروع بخطوة جديدة نحو الظاهرة فقط : فبدأ ( بنز فانجر ) دراساته لمرضى الفصام ( الشيزوفرينيا ) بالأسلوب الوجودى لمدة سنين طويلة فى أحدمستشفيات





بتوقف الزمن الذاتي : : : وما الملوسة - وهي نقيض  
الاكتئاب - إلا إنشراح وقى للفرد بوجوده :  
ويفسر « زوت » حالة « البارانونيا » بأن الإنسان  
يفقد معالم وحدود وجوده فيتصور بأن « الغير » قد  
خفى عليه وسيطر على إرادته : : :

### التحليل النفسي الوجودي

أما التحليل النفسي الوجودي Dasiensanalyse  
فيتقبل المريض كتجربة حقيقية تدل على أنها المرض  
ووجوده كما يراه المريض نفسه . فالظاهرة  
العقلية هي شبه « رسالة » يوجهها المريض  
إلينا . : : . وهي ليست « موضوع » درس أو بحاجة  
إلى أرجاعها إلى أصلها وسببها من حوافز ورغبات  
مكبوتة ، بل إنها « وجود إنساني » يحاول أن يتصل  
« بوجودنا » ولا يمكننا مساعدته ما لم نشاركه  
وتلاحظه : : :

فالوجودية لا تعنى بالجهاز النفسي وأجزائه ،

سويسرة . وهو أحد تلاميذ « فرويد » و « بلويلر »  
ونشر كتابه عن الشيزوفرينيا في سنة ١٩٥٨ .  
وكانت مقدمة الكتاب تلخيصاً لآرائه . ويمكن تلخيص  
تلك الآراء بأن المريض هو ليس مريضاً بالفعل ، بل إن  
« وجوده » يعيش « ظاهرة وجودية » لا تتناسب مع  
زمنه وعصره لأن وجوده يريد أن « يملأ » أشياء  
وحوادث لا يمكن تحقيقها فتحدث سلسلة من  
« الفراغات » المتقطعة . : . ويتخذ وجوده « فعلاً »  
أو « وضعاً » لملء تلك الفراغات . : . وهذا ما ندعوه  
بـ « المرض » . فالمرض إذن « أسلوب في الوجود »  
ينبع من « الفشل » في تحقيق الوجود « لمطالبه »  
ومن « الاضطراب » في الاتصال مع الواقع .  
وعن هذا « الفشل والاضطراب » تنتج أشكال  
للوجود الفاضل مثل « الشنوذ والانفصام والجمود »  
كما نراها في مرضى الشيزوفرينيا مثلاً .

المريض إذن يعيش ظاهرة وجودية وليس  
اضطراباً في العقل أو الإحساس : . ولذلك يتقبل  
الطبيب المعالج أقوال مرضاه كحقيقة كما يتقبلها  
لو كان أمامه شخص اعتيادي ، بينما المحلل النفسي  
غير الوجودي « يتدخل » و « يدير » أفكار مريضة  
بالوجهة المقصودة أو يفسرها كما يعتقد هو وكما  
نحتمه عليه مدرسته ومنهجه في العلاج النفسي :

واعتبر « بنزفانجر » الوجود مع الغير Mitsein  
هو أساس الحب : : . وأن المحبة هي التي تعني  
بالوجود . ولذلك عالج هو و « كيب شاتل »  
و « شراوس » مرضاهم ككل وبالاتماد على محور  
التجربة الذاتية . ويترسل علماء النفس الوجوديون  
ليفسروا الأمراض العقلية المتعددة كأسلوب في  
الوجود : : . وما « الاكتئاب » في نظرهم إلا شعور



سائغة أو موعظة مكررة ، بل يعتمد على إشعار المريض بذاته وبالحقيقة كما يحسها . وعندما « يختار » فإنه يجد شفاءه جاهزاً .

### نقد عنيف

وتعرض الطريقة الوجودية في العلاج النفسى إلى نقادات متواصلة من قبل مدارس علم النفس الأخرى والتي تقول بأن « التحليل الوجدى » لم يكشف شيئاً عن أسباب الأمراض العقلية مثل الشيزوفرينيا ، إنما ادخل إلى قاموس علم النفس تمايز ومصطلحات جديدة لها نفس مدلول التمايز السابقة . . . ، وأن المدرسة الوجودية تلجأ إلى كل ما فى الفكر البشرى من إنتاج لإثبات ادعائها حتى لو كان ذلك مجرد « قصة » أو « تمثيلية » أو « قطعة شعر » . . . ، وأن حجر الأساس فى العلاج الوجدى هو « اكتشافنا لأنفسنا » ، ولكن كيف يمكن « اختبار » معرفتنا لأنفسنا ؟ ؟ . . . وأن التحليل الوجدى باهماله كل تجارب الطفولة والغرائز جرد علم النفس من قواعده العلمية وأرجعه إلى عالم الفلسفة ، فهو تحليل « سلبى » لا يمكنه حل المشاكل العامة التى تجابهها مدارس علم النفس الأخرى .

ويطرد النقد إلى استعراض مدارس علم النفس الأخرى ليجد فيها نفس الأفكار الوجودية جاءت بصورة عفوية أو بالأحرى وجدت كجزء من فلسفة المنهج النفسانى العلمى فيها . فإلى اللوحات الوجودية التى يمكننا استكشافها فى مدارس علم النفس الأخرى ؟

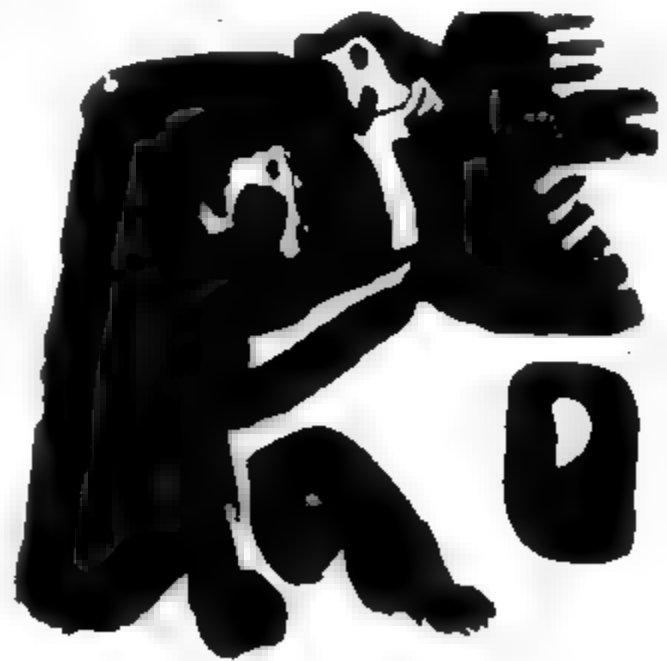
أولاً : بينما حاول « فندت » تحليل التجربة

بل بالفرد ووجوده . . . لأن مرضه هو استمرار وتضخيم الأسلوب وجوده فى الحياة . بذلك أضفت الوجودية « إنسانية » على علم النفس وأبرزت أهمية الشخصية الإنسانية .

فالعلاج الوجدى إذن يعتمد على الفهم والإدراك بغض النظر عن الأصول العلاجية المعروفة ، لأن الأصول العلاجية فى نظر الوجودية هى مجرد « حواجز » مصطنعة يحتمى بها المعالج من القلق الذى يعانيه عندما لا يتمكن من فهم مريضه ! . . . بل إنها تعيقه فعلاً . أما « التكنيك » الوجدى فيمكن أن يتبدل آنياً فى ساعته كما يقتضى الظروف العلاجى .

والتفهم أو المشاركة الوجدانية empathy هو ألجمع السبل لمشاركة المريض وفهم شعوره الذاتى - أى أن يضع المعالج النفسى ذاته فى محل مريضه ، أو ما يعبر عنه « ماسلو » بقوله : « لن يتمكن المعالج من أن يرى دنيا المريض من خلال عيونه .. »

العلاج الوجدى إذن لا يصف العلاج كلقمة





هو انفعال أساسى فى الوجودية وكذلك فى علم النفس التحليلى الحديث إذ أن القلق الأولى primary anxiety هو المنبع لكل الانفعالات والسلوك المعقد الآخر كالكبت والقمع والرياء والتسامى . . . الخ .

سادساً : ينظر علم النفس الحديث وخاصة علم النفس الاجتماعى إلى المرض النفسانى على أنه « فشل أو اضطراب فى التكيف الاجتماعى » وهو ما وصفه « بنزفانجر » بصيغة أخرى حيث قال « المرض هو الفشل فى تحقيق الوجود لمطالبه .. » ثم إن تعريف « زوت » لحالة « البارانونيا » بأنها فقدان الإنسان لمعالم أو حدود وجوده هو عين تفسير مدرسة « فرويد » التى تقول بأن للأنا حدود Ego boundaries وأن اختفاء تلك المعالم أو خفوتها يؤدى إلى المرض العقلى :

وبعد كل هذا : : : فما الذى أضافته المدرسة الوجودية إلى ما سبقها من مدارس علم النفس : . ؟

### دفاع المدرسة الوجودية

ويجب على الانتقادات والتساؤلات الآتية الذكر كثيرون من مؤيدى الطريقة الوجودية . هاك مثلاً « كارل روجرز » أستاذ علم النفس فى جامعة ويسكونسن يروى تجربة واقعية جعلته يؤمن بالأسلوب الوجودى فى العلاج النفسى :

يقول باختصار إن مستقبل المراهق الجانح غير معروف . . . ولأجل التنبؤ بما سيكون عليه سلوكه فى المستقبل وأية عوامل تقرر تحسن السلوك الإجرأى لديه : : : فانه قام بتجربة وهى أن يقارن العوامل

والانفعال إلى أجزاء وأسس أول مختبر نفسانى فى « لايزرغ » معتقداً بالنظرية القائلة أن مجموع الأجزاء تساوى الكل . . . إذا به « كولر » و « كوفكا » يفندان ذلك بقولهم بأن « المجموع » لا يساوى عدد الأجزاء فحسب ، بل زيادة عليها ، وأن ما ندركه فى الواقع هو « ظاهرة » لها خصائصها وميزاتها التى تزيد على مجموع أجزائها . . . وهذا هو محور نظرية « الجشالت » أو الشكل فى علم النفس ، وكذلك أساس نظرية « الجبال » التى تبناها كرت ليفن : وهنا نجد لمحة وجودية عن حقيقة الظاهرة .

ثانياً : ومنذ عهد « وليم جيمس » نجد جنوداً لعلم النفس الوجودى . . فقد حاول بنظريته فى الانفعالات أن يقرن الانفعال بالفعل فى آن واحد ، بل إنه جازف وقال بأن العاطفة هى ما ينتج عن أو ما يتبع الفعل :

ثالثاً : وفى « علم النفس الفردى » نجد أن « أدلر » يؤكد بأن محور النشاط الإنسانى والجهاز النفسانى هو « تأكيد الذات » والعلو والسيطرة .

رابعاً : وفى مدرسة التحليل النفسى لفرويد ثم تلاميذه من بعده نجد تأكيداً واضحاً على أهمية « الأنا » Ego . . بل إن الأنا أصبح يحتل معظم ديناميكية الجهاز النفسى وأصبح علم نفس الذات أو الأنا Ego-psychology ذا كيان ومنهج ، وهو ما يتلاءم وينسجم جداً مع النظرة الوجودية :

خامساً : ويقول « كيركجارد » بأن القلق هو كفاح الوجود ضد العدم . ويقول « فرويد » بأن القلق هو ما تخص به الذات أو الأنا تجاه فقدان المحبة أو المحبوب أو الضمان : فالقلق Angst



وبشير « روجرز » إلى أهمية اكتشاف الإنسان لذاته و « وجوده » كما أوضحت هذه التجربة وأيدت ما تدعو إليه المدرسة الوجودية .

ويسرد الدكتور ( جوو-ست ميرلو ) قصة واقعية تشير إلى أن اتجاه العلاج النفسي الحديث إلى المقاييس والاختبارات يضع المراقيل أمام فهم الفرد ومشاركته وجدانيا . ويذكر حالة فتاة مراهقة حاول شاب أن يغتصبها بالقوة فرفضت مذعورة إلى عيادة للتحليل النفسي وهي في حالة قنوط وارتباك . . . وبدلاً من أن يواجهها المعالج ويدخل في مشكلتها « الوجودية الآتية » جعلها تمر في سلسلة من الاختبارات والاستفسارات ثم لما

الموجودة في الجانحين أيام إجرامهم بما تثول إليه نفس تلك العوامل بعد سنتين أو ثلاثة . واختار لذلك عوامل « الثقافة » و « الخبرة الاجتماعية » و « الجيرة » و « الوراثة » و « الصحة الجسمية » و « الجو العائلي » وكذلك عامل « إدراك الذات » . وأجرى التجربة على ٧٥ مراهقاً جانحاً وأعادها بعد ثلاث سنوات . . ولدهشته وجد أن العامل الذي كان أقدر وأدق قابلية على التنبؤ بدرجة تحسن سلوك الجانح لم يكن المحيط العائلي ولا التجربة الاجتماعية . . الخ ، بل « درجة إدراك الجانح لذاته وللواقع » . وأعاد التجربة على ٧٦ جانحاً آخر وطلع بنفس النتيجة !!

## جوردون كريبج العبقري الذي مات

قليلون هم أولئك الذين يستقيمون أن يسلكوا الطريق الذي سلكه « جوردون كريبج » في حياته . ذلك أن حياة « كريبج » كانت باخق حياة غريبة . فقد امتزجت بثقافة والمزلة واتسمت بالانهماك والإحباط في آن واحد . ولكنها كانت حياة بعيدة المدى بقدر ما هي بعيدة التأثير . فقد وافته المنية في مدينة "Vence" بعد حياة عريضة وطويلة كان من المحتمل أن تبدو أقل غرابة في عصر النهضة الإيطالية منها في عصرنا الحاضر .

من الأعلام التي راودت كريبج « كثير أ » وكثيراً جداً حلمه في تغيير وجه الفن المسرحي وخلق خلقاً جديداً . ولقد بذل المسرحيون مجهودات عظيمة لكن يوفقوا بين الفن المسرحي وبين عبقرية مستر « كريبج » العنيدة البعيدة المدى .





قابلت المعالج حاول أن يفهمها بأنها لم تكن متأثرة مع الفاحصين : : ، وفي نفس اليوم حاولت الانتحار :

ثم يستطرد « الوجوديون » من علماء النفس في دفاعهم قائلين : إنه لا بهم ولا يفهم علم النفس الوجودي أن يصفه الغير بأنه أسلوب غير علمي . . إذ أن تعاليم « فرويد » هوجمت في حينها ونحز منها في البداية على أساس أنها غير علمية ، فإذا بها الآن أصبحت أساساً متينة في علم النفس . كما أن علم النفس الوجودي لا يحاول أن يعتمد على الفلسفة أو الرجوع بعلم النفس إلى الوراثة - إلى عصر المنطق

والتحسين ، بل إنه وسيلة « فعالة » وأسلوب في العلاج النفسي . وبينما هدم « فرويد » كل إيمان بـ « العزيمة والارادة » التي راجت في العصر « الفكتوري » ، إذا بالوجودية رجعت وأضافت أبعاداً أخرى إلى المجتمع الإنساني والعلاج النفسي بأن عززت من إرادة الإنسان ودعته إلى تحمل المسؤولية . ومواجهة القلق الذي يهدده من جراء العلم المائل والذرة والهلاك .. أو على حد قول العالم الديني بول تيليش :

« لا يصبح الإنسان إنساناً إلا في لحظة قراره وعزمه . . . »

فخرى الدباغ

على المخرج أهمية كبيرة . باعتقاده أن وظيفته هي تفسير عمل المؤلف من وجهة نظره الخاصة ، حتى ولو جاء الإخراج شيئاً أقرب إلى الخلق الجديد للعمل الفني . ولقد غلب على إنتاج « كريج » طابع التموض وشابه شيء من الخرافة والأساطير . كما ابتعد بمقله عن الواقع فتركز تفكيره في عالم غريب هو « عالم المردة الذهبي » البعيد عن التفكير في دولة الرفاهية والسعادة . ولو ترك الأمر له للأمرح بالمنظر الفرية التي لم تعد على ظهورها مثل الصخور المائلة والسحب المنخفضة ومناظر الخليجان المرعبة . وربما وجد « كريج » شيئاً من القرابة بين عبقريته وعبقرية « بيتر هول » عندما استطاع أن يمر من الشر تغييراً رائعاً دون أن يعتمد لا على الحوار ولا على الممثلين ، ولكن على ملء المسرح بشعور الشباب المظم في مشهد القاعة الشهير لزفاف لوركا الدامي .

فحاول كل من « س . ب . كوشران » و«الورد » « هاردي وولدن » وكثيرون غيرهم ، حاولوا أن يزكوا مستر « كريج » بمسرح يتناسب مع مواهبه وقدراته من ناحية ومع مكانه ومكانته من ناحية أخرى . ولكنه على الرغم من إنتاجه الوفير مثل « الفايكنجز » "Vikings" ، و« فينيسيا "Venice" و« روزمرشولم الموقرة "Preserved Rosmersholm" ، إلا أن هذا الإنتاج لا يتشبه مجال مع مطالب المسرح الأساسية ولا يخضع لمتطلباته المسائية ، مما دفع بالفنان أخيراً إلى الجنوب حيث المناخ الليل الذي يفس فيه نزواته ويمارس فيه غرامياته ، تاركاً الفن لغيره من الفنانين .

ومن الخطأ أن نفترض في « كريج » الرغبة في تحطيم الممثل والتقليل من أهمية دوره على خشبة المسرح ، ولكن ما يؤخذ عليه هو إعلاؤه من شأن المخرج بدرجته قلقت من شأن الممثل ، فلقد خلع « كريج »





# السيكودراما في المسرح





د . مورينو

● وإذا أردتم أن تفهموا هذه الوسيلة ، فمليكم أن تفذكروا هذا المريض الذي تقمص شخصية هتلر ، فبدلاً من أن أقول له « اذهب أنت مجنون ! » أعطيت الفرصة لكي يعيش كل أحلامه على خشبة المسرح ثم حررت بهد ذلك من أوهامه .  
مورينو

## سير وهيبي

لم يكن هدف الطب مقصوراً في يوم من الأيام على دراسة الجسد البشري وتفسيره ، وإنما كان يسعى دائماً إلى علاج الأمراض . وهذا الأمر صحيح أيضاً في ميدان علم النفس حيث لا تقتصر مهمة علماء النفس على الدراسات النظرية أو التجريبية ، وإنما هم يتجاوزونها دائماً إلى علاج الأمراض النفسية ، وحل العقد التي تصيب عدداً كبيراً من الناس ، إذ من الثابت علمياً أنه ما من إنسان يتمتع بشخصية متكاملة .

### المسرح في خدمة علم النفس

وعلماء النفس ينتمون إلى عدة مدارس فكرية . ولكل مدرسة وميلتها في الكشف عن مجاهل النفس البشرية ودوافعها . بعضهم يعتمد إلى طريقة تحليل الخواطر ، وآخرون يناقون بغيتهم في تفسير الأحلام وما تكشف عنه من رموز و رغائب مكبوتة . ومنهم من يستقرئ ماضي المريض ليتعرف على الحاضر ويضيء له المستقبل .

ولكن الجديد في هذا الميدان ، أن علم النفس اكتشف طريقاً جديداً للكشف عن مخايات النفس البشرية ، وهذه الطريقة الجديدة هي المسرح . وتتلخص هذه الطريقة في ادماج المريض النفسي في تمثيلية ، ثم دراسة حركاته أثناء التمثيل فيستطيع الدارس له أن يستخلص جملة شواهد ذات أهمية قصوى . وهذه الطريقة الجديدة تسمى « الـيكودراما » ، ومعناها الحرفي



« التمثيلية النفسية » ، وهى ما زالت فى دور التجربة وإن أسفرت حتى الآن عن نتائج مبشرة .

### سيكودراما مورينو

نشأت طريقة السيكودراما فى فيينا بواسطة الدكتور مورينو . ومورينو Moreno هذا طبيب نمساوى هوى التمثيل وعرف بطول خبرته بالمثلين أن البعض منهم يصاب باضطراب ونكوص فى بعض المواقف التمثيلية ، وأنهم فى حاجة ماسة إلى من يرشدهم ارشاداً نفسياً حتى يتغلبوا على هذه المصاعب الطارئة .

وأسفرت نتيجة مشاهداته عن استخدام التمثيل كوسيلة للتشخيص النفسى ، ومعرفة مواطن الضعف فى شخصية الممثل دون أن يفتن أحد لذلك . ولقد استخدمت هذه الطريقة الجديدة فى التشخيص أثناء الحرب فى عيادة نفسية تابعة للجيش الكندى ، واستطاع الدكتور مورينو أن يؤسس قبل نشوب الحرب العالمية الثانية بوقت قصير معهد السيكودراما فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وألحق به مسرحاً بمستشفى سانت إليزابيث بنيويورك .

### سيكودراما سالامون

وفى شيكاغو تأسست عيادة الدكتور سالامون Salamon التى أدخلت تمديلاً جوهرياً على طريقة مورينو ، ذلك لأن الدكتور مورينو يعتمد على المواقف الطبيعية دون أن يتدخل فى تعديلها . وكان يكتفى بمشاهدة الممثل فى أثناء اندماجه فى الدور ، ويشركه فى التمثيلية دون أية مراعاة لمغزى المشاهد بالنسبة للمريض ، فيندمج هذا الأخير فى التمثيل ، بينما يسجل الدكتور مورينو ملاحظاته بدقة وتفصيل ، ويستخلص

من مجموع مشاهداته أسباب اضطراب الشخصية وعوامل انحرافها .

هذا بينما تتخذ طريقة سلامون مواقف مستمدة من واقع الحياة الشخصية للمريض ثم يطلب منه أداءها . وهذه المواقف لها صلة مباشرة بواقع حياة الممثل ، وقد واجهها فى مسرح الحياة قبل أن يواجهها على خشبة التمثيل ، ويكون رد فعله إزاءها طبيعياً وذا مغزى كبير . فإذا كان من طباعه أن يأنف مثلاً من أداء شئ فى حياته الواقعية ، فهو بطبيعة الحال سوف يأنف من أدائه أيضاً فى أثناء التمثيل ، وهكذا .

### أربعة وأربعون موقفاً

وتوجد الآن فى إنجلترا مؤسسة روبنسون التى استطاعت أن تكون أربعة وأربعين دوراً تمثيلاً يمكن استخدامها لكشف عن كافة المواقف النفسية . ويدور التمثيل عادة بين مجموعة من الأشخاص مكونة من إثني عشر ممثلاً ، من بينهم المرضى الذين يراد علاجهم .

وهناك بعض المناظر التمثيلية تعتبر نموذجية وتنطبق على كل الحالات النفسية . واستطاع الدكتور مينارد روبنسون بشئ من التوجيه والارشاد أن يستخدم برامج أتت بأعظم النتائج . فعندما يحضر المريض إليه ، يبدأ بتوجيه بعض الأسئلة إليه عن حياته وعن ماضيه وعن عائلته . ويستطيع بشئ من الفطنة أن يكل إليه بالدور المناسب لحالته ، ثم يقدمه بعد ذلك إلى بقية الممثلين ليندمج معهم فى دوره .

ومن المشاهد أن كل الممثلين - بما فيهم المرضى - يندمجون اندماجاً كلياً فى أدوارهم . وهذا الاستغراق يساعد كثيراً على كشف خبايا النفس البشرية ، لأن الشخص الذى يؤخذ فى دوره أخذاً تاماً ، ويستغرق فيه تكون حركاته معبرة تعبيراً صحيحاً عن نفسيته ، كما أن صوته ورد فعله وتعبيره وجهه تعطينا بيانات ذات دلالة وفائدة فى التشخيص .





### أدولف هتلر في أمريكا

وفيا بلى نأى بوصف حالة غريبة عابقتها  
مورينو ، وهي حالة رجل يبلغ من العمر خمسين  
عاماً أتاه في ذات يوم والشر مرتسم على وجهه .  
كانت قسما ت هذا المريض توحى للناظر إليه بأنه  
ليس غريباً عنه بشاربه المقصوص وشعره الفاحم  
الذى يتلصق جزء منه على جبهته .

وسأله الدكتور مورينو : « ما اسمك ؟ »  
وأجاب الرجل في جفاء ظاهر : « اسمى هتلر »  
- أريد اسمك بالكامل ؟  
- أدولف هتلر ..  
- وأين تسكن ؟  
- بالطبع في برختسجادن ..  
وبدا على الرجل أنه أخذ يضيق بالأسئلة ، فقال  
لخذه :  
« لقد أنت زوجتى وشرحت لك كل شيء ؟ » .

وتذكر الدكتور فعلا تلك السيلة الوديعه التي  
زارته قبل ثلاثة شهور ، وقد جاءت إليه تشكو من  
أن زوجها يصر على مناداتها باسم « ايضا » بينما اسمها  
هو « برتا » .



## أول مؤتمر علمي

انعقد في شهر سبتمبر ١٩٦٤ بباريس أول مؤتمر علمي للسيكودراما والسوسيودراما . وقد اشترك فيه نحو ألف شخص أتوا من خمسة وثلاثين دولة لتبادل الرأي والعمل معاً تحت رعاية أول مؤسس للسيكودراما ، وهو الدكتور مورينو ، الذي ولد في رومانيا منذ أكثر من سبعين سنة ، ثم هاجر إلى فيينا لدراسة الطب ، واختار الإقامة في الولايات المتحدة منذ عام ١٩٢٥ .

وجدير بالذكر أن الوسائل التي أدخلها مورينو في العلاج النفسي تستخدم الآن منذ أكثر من عشرين سنة بنجاح مستمر ، وأصبح اسمه يقرن بقطا حبل علماء النفس الذين سبقوه في مدرسة فيينا ، مثل فرويد ويونج وأدلر .

ويبلغ الدكتور مورينو اليوم سن الرابعة والسبعين وتعاونته في أعماله زوجته « زيركا » التي تتمتع مثله بشخصية هادئة ومبتسمة . وعندما يتكلم تتخلل جملة ألفاظ نمساوية . قال في وصف السيكودراما :

« وإذا أردتم أن تفهموا هذه الوسيلة فليكن أن تذكروا هذا المريض الذي تقص شخصية هتلر فبدلاً من أن أقول له : « اذهب أنت مجنون » أعطيت الفرصة لكي يعيش كل أحلامه حل خشبة المسرح » ثم حررت بهد ذلك من أحلامه .

وبدلاً من أن أتركه يروى لي متاعبه ، جعلته « يمثلها » في كوميديا جماعية بمعاونة « شخصيات مساعدة » تعمل معه تحت إشراف الطبيب المعالج . وبناء عليه ، جعلنا هتلر بلدة يوركفيل يمثل - مرتين في اليوم - المشاهد التي كان يتوق إليها . كان يعيش على خشبة المسرح مع جوبلز وجورنج ، وكلاهما من الشخصيات التي تكلم نفسه . وهذا ما يسميه باللغة العلمية Ego Auxiliaire وترجمتها « مساعد الذات » ، فكان ثلاثهم يخرجون معاً ويتوجهون إلى

ثم رأى مورينو مريضه يتهاك وقد استند على كتفيه وهو يقول :

« ساعدني من فضلك ! لقد سرقوا كل شيء مني ! لقد سرقوا شعبي وسرقوا جيشي . . . حتى الكتاب الذي ألقته في السجن ! » .

وهذا الدكتور مريضه ، وطلب إليه أن يجلس أمامه . ثم أمسك بالتليفون وتحدث بصوت منخفض مع معاونيه .

وبعد دقائق ، دخل رجلان الغرفة . كان أحدهما نحيفاً . أما الثاني فكان ضخم الجثة . وهنا قام الدكتور المعالج وقال بوجه حديثه للمريض . . .

« أظن أيها الزعيم . . . أنه ليس هناك داع لأن أقدمك إلى الهر جوبلز والهر جورنج . . . » .

وقام الرجل وقد لمعت عيناه سروراً ثم حيا الرجلين . وتابع الدكتور مورينو حديثه إلى الضيفين :

« والآن ، هل لكما أن تتبعنا الهر هتلر وتذهبا معه وهو يحدث شعبه » .

وقام الرجال الأربعة وتوجهوا إلى غرفة صغيرة ملحقة بصالة التمثيل ذات المنصة الواسعة . وبعد دقائق امتلأت القاعة بالمشاهدين . ثم قام الرجل ورفع يديه وبدأ يحدث الناس :

« أيها السادة . . . أيها السيدات . . . يا شعبي العزيز . . . »

حدث ما سبق في عام ١٩٤١ مع شخص اسمه كارل ماير ، وصناعته جزار يسكن بلدة يوركفيل بالقرب من نيويورك . ويعتبر هذا الشخص أول مجنون يتوهم أنه هتلر ويعالج بطريقة السيكودراما .

• • •



وتمثل الأم دور الابن . وفي تلك الحالة الأخيرة ، يلعب المريض دوره وقد وضع نفسه في مركز الآخر ، فيفهم سلوك الآخرين إزاءه . كما أن قيامه بدوره يتيح له أن يلمح من خلال التمثيل سلوكه الشخصي إزاء الغير .

وبالاختصار فإن السيكودراما وسيلة علاجية تستخدم المسرح لشفاء الأمراض العقلية والنفسية ، ويمكن استخدامها لارساء قواعد التفاهم في الأوساط العائلية والمهنية .

ويقول البروفسور سيفادون Sevadon من جامعة بروكسل يمكن استخدام السيكودراما في خلق التوافق بين الناس ، خاصة وأن الناس لا يتغيرون تماماً كيفية سلوكهم في المواقف المختلفة التي تصادفهم في الحياة اليومية . ففي مجال الصناعة مثلاً ، نرى من المهم لمدير العمل أن يفهم كيف ينظر إليه العمال . كذلك في ميدان التعليم ، من المهم أن يعرف المدرس كيف يراه التلاميذ . غير أننا نلتقي هنا بعلم آخر أبدعه أيضاً الدكتور مورينو ويسميه السوسيومتري Sociométrie ويدرس فيه المقاييس التي تحدد الصلات التي تربط بين أفراد الجماعات ، مثل البغض والمحبة والاستلطاف والكراهية والغيرة والاهتمام الشديد وعدم المبالاة وغيرها من المشاعر .

وحدث في أثناء الحرب الأخيرة أن طلبت القيادة العليا من الدكتور مورينو أن يدرس سلوك كتيبة جوية كانت تخرج بطائرات مطاردة . غير أنها كانت دائماً تعود بخسائر أكثر من المعدل المعقول من الضحايا .

وبحث الدكتور مورينو الأمر وأشرف على إخراج تمثيلية « سوسيومترية » ، بعد أن طلب من الجميع أن يدلوا إليه ببيانات خاصة بزملائهم ، فعرف من يحبون ومن يكرهون . ومن خلال



ملاهي البلدة . وبعد أسابيع ، أصبحا يناديانه باسم « كارل » ، بدلاً من « أدولف » . أما هو فقد بدأ بالتدريج يلاحظ الفرق بين حياة المسرح وبين حياة الواقع . وذات يوم ، وهو على خشبة المسرح ، طلب من الحلاق أن يخلق له شارب ثم أصيب بعد حلاقته بأزمة يأس حاصرتة ، كأنما اختفاء الشارب قد جرده من الشخصية المستعارة . وبعد أيام قليلة ، ترك المريض المستشفى وعاد إلى الحياة الواقعية .

### انقلاب الأدوار

وفي السيكودراما ، يتحرر المريض من عقده وهو يمثل . ويرى الدكتور مورينو أن أهم خطوة في السيكودراما هي في انقلاب الأدوار . فثلاً إذا كان المريض في أزمة مع والدته ، طوّل بأن يمثل دوره أمام شخص مساعد ، ثم يحدث تبادل في الأدوار ، فيجعل الطبيب مريضه يمثل دور الأم



بين البيض والسود . ووضع المسئولون مسرحية فيها فتاة زنجية تعود إلى منزلها وقد أهينت لأن البيض رفضوا السماح لها بالدخول إلى كنيسة خاصة بهم . وتروي قصتها إلى أسرتها ، فيثور الأب . أما الأم فتسكت في رضوخ ، ويقوم الابن مهدداً متوعداً . ومن صالة المشاهدين ارتفعت أصوات البيض والسود على السواء لتصحيح بعض التفاصيل أو للاعتراض كلية على بعضها .

## تشايكوفسكى

### يفرق في بحيرة البجع

لقد سنحت الفرصة لتعديل إخراج باليه « بحيرة البجع » في المهرجان الذي أقيم في مدينة « أكسفورد » منذ بضعة شهور . وعلى الرغم من أن إخراج مستر « جاك كارتير » كان قائماً على مؤلفات « بيتيبا » و « إيفانوف » Petipa and Ivanov الموسيقية إلا أنه اعتمد اعتماداً أساسياً على مخطوطات « تشايكوفسكى » المسجلة وعلى تعليماته المسرحية . ولكن الباليه الذي قدمه كارتير يعتبر من الناحية الموسيقية والدرامية على السواء ترجمة أمينة ونقلًا صريحاً لتعديل الذي قام به كل من « بيتيبا » و « وريجو » عام 1894 . وهو تعديل فعال ومؤثر إلى حد كبير .

وقد غير « جاك كارتير » في الجمل الموسيقية من حيث التسابع فقط . فجاء صوت « أوديت » المنفرد رائماً وهو يترنم ببعض الجمل الموسيقية . كما أنهى الباليه بحاتمة موسيقية مريحة مظهرًا لنا « أوديت » وهي تقفز وتلهو في فرح مشوب برهبة ، ومن حولها البجعيات الأخريات يشاركنها هذا الفرح الخائف . وكما كان هذا المشهد بعيداً عن التوفيق مفتقراً إلى الحكمة الفنية نتيجة لتأثر « كارتير » بتشايكوفسكى . ويرى الناقد الفني لجريدة التايمز أن « بيتيبا » أو « إيفانوف » كانا أكثر إدراكاً من « تشايكوفسكى » في هذه النقط بالذات . وعلى التقيض من ذلك كان « كارتير »

الأدوار أدرك أن رئيس الكتيبة شخص غير محبوب بالمرّة من أفرادها . وتستخدم هذه الوسيلة في مجال الصناعة لدفع الإنتاج إلى الأمام ، خاصة في المصانع التي يحدث فيها عدد كبير من الحوادث .

### الفرق بين السيكودراما والسوميودراما

إن استخدام السيكودراما في تلك الحالات يساعد في تحسين العلاقات بين أفراد جماعة ما ، ويساهم مساهمة فعالة في ادماج الشخص مع الجماعات التي ينتمى إليها أو التي يقدرها .

ففي حالة أزمة بين مدير العمل وموظفيه ، تتيح السيكودراما لكل فريق أن يعبر عن مشاكله ، ويطلب المشرف من مدير العمل أن يلعب دوره كما يؤديه في واقع الحياة ، وذلك بالاشتراك مع شخص يقوم بدور الموظف . ثم يقلب الأدوار ، أي يغيرها فيقوم مدير العمل بدور الموظف ويقوم الموظف بدور مدير العمل . وهذه الطريقة تسمح لكل منهما أن يعبر بوضوح عن مشاكله ويلمس رد الفعل عند الآخر .

غير أن الدكتور مورينو يحذر بقوله : إن السيكودراما وسيلة من وسائل التفتح النفسى ، ولكنها ليست لعلاج كل الحالات ، كما أنها ليست أيضاً من الوسائل التي يمكن أن يمارسها الجميع . وينصح بقصرها على المختصين الذين درسوها دراسة كافية متعمقة ، إذ أنه من الخطر البين إثارة مشاعر مثل الكراهية والخوف والحب ، دون حذر ، إذ أن تلك الإثارة معناها اللعب بالنار .

وعندما تنتقل السيكودراما من المجال العائلي أو المهني إلى المجتمع ، أي عندما تنتقل من المستوى الفردي إلى مستوى الجماعات ، فإنها تسمى « سوميودراما » . وبمساعدة البيت الأبيض ، قام الدكتور مورينو بدراسة مشكلة التفرقة العنصرية

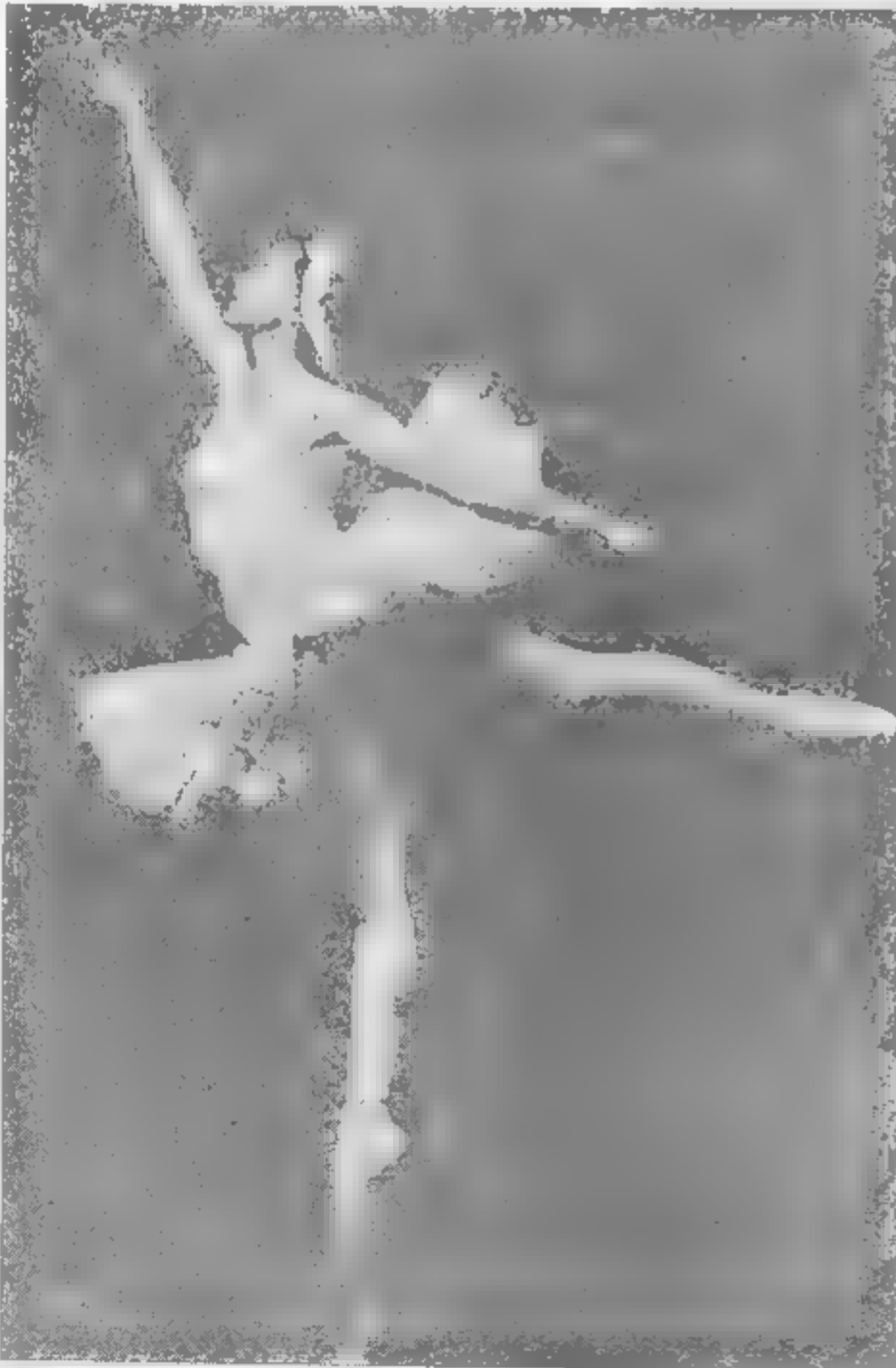


في المستقبل ، فيساعد على حلها بضبط نفسه وأعصابه  
وفي اعتقاد الدكتور مورينو أن السيكدوراما  
أكثر فائدة عند استخدامها في تحسين سلوك الناس  
العاديين ( مثل تربية الأطفال ، وخلق التوافق العائلي  
والمهني ) . ومجالها : هنا . أحسن من نتائج  
استخدامها في علاج الأقلية المكونة من المرضى  
المنزلة عن المجتمع .

سمير وهي

ويقوم أحد الزوجين بتمثيل دور الأخ أو  
الأب ، تماماً كما هو حادث في الحياة الواقعية . هذا  
بينما يكون حاضراً معه مجموعة من البيض .  
فيشاهدون ثورته على خشبة المسرح ويفهمون دوافعه  
وبدورهم تقوم جماعة من البيض بتمثيل الفظائع التي  
يبنون بها الزوج . ثم تغير الأدوار ، فيقوم البيض  
بدور الزوج والزوج بدور البيض . وبذلك يفهم  
كل منهما حق الفهم المواقف التي يمكن أن يتعرض لها

أوديت في بحيرة البجع



موفقاً في هذا الباليه من الناحية الموسيقية .  
وبخاصة موسيقى الفصل الثالث التي  
امتازت عن أي موسيقى وردت في  
التعديلات السابقة . وذلك بفضل الأميرات  
الخمس اللاتي جئن من دول أجنبية مختلفة ،  
وقد صاحبت كل أميرة فرقتها انقومية  
الراقصة ، فتداخلت الأنغام وارتج بعضها  
بالبعض الآخر وكانت النتيجة هي  
الاستحسان الجماعي بالنسبة إلى العنصر  
الموسيقى والمهيكلة الدرامية على السواء .  
وكان الرقص كما قدمه « كاور »  
ذا مستوى فني رائع ، وبدا ذلك واضحاً  
في الأحداث السريعة والتقلبات البارة  
التي امتلأ بها الباليه . ولم يشب النجاح  
الذي صادفه هذا العمل الفني إلا بعض  
مجموعات البجع التي ظهر عليها الاعياء  
الشديد فكانت بعيدة عن التأثير المطلوب .  
وفي قاعة المهرجان بدا الجمود واضحاً  
على حركات البالريتا الحسناء « أولجا  
فيرى » Olga Feru ، أما « لويسيت  
آلدس » Lucette Aldous البالريتا  
الثانية فكانت أكثر توفيقاً من الأولى  
واستطاعت أن تشيع البهجة والسرور  
بحركاتها الانسيابية وقوامها الرشيق ،  
ويضيف الناقد الفني لجريدة التايمز أنه  
لا يرى ما يدعو إلى وضع اثنتين من  
الراقصات الأولى في باليه واحد . وجدير  
بالذكر أن نشير إلى إشارة هذا الناقد  
إلى التقدم الهائل الذي أضافه هذا الباليه  
إلى الفن المسرحي .



# فن تحت بين القديم والمعاصر

تقول مسز « إستوريك » Estorick

صاحبة قاعة « جروزفنز » Grosvener

Gallery لأعمال النحت الفنية : إن

الشباب لا يجرؤ على دخول المعارض

الكبيرة المقامة لهذا الفن الرفيع . ويرجع

السبب في ذلك إلى الفكرة السائدة عن

الارتفاع الخيالي لأسعار هذه الأعمال .

وتؤكد مسز « ستوريك » ذلك قائلة :

« ما أقل المثاليين المشهورين الذين يبيعون

أعمالهم الفنية بشئ لا يزيد على المائة جنيه .

بينما نجد أن الأعمال الفنية ذات الثمن

المنخفض إنما هي تلك الأعمال الأثرية

القديمة ، ذلك لأن جامعي التحف القديمة

لا يجدون سعادة في اقتناء تحف يرجع

تاريخها إلى القرن الثالث قبل الميلاد بقدر

ما يستشعرون هذه السعادة في الإشارة إلى

أعمال فنن مثل هنري مور » .

وعلى سبيل المثال نجد أن تمثال فارس

غرب أفريقيا « البامبارا » الأثرى يتميز

بالنقش البدائي الذي كان شائعاً خلال

عصور مفرقة في القدم . وهذا التصميم

التقليدي كثيراً ما يقدم إلى الآن في الأعمال

الفنية الحديثة . حتى أننا يمكننا أن نرجع

تاريخ هذه القطعة الفنية إلى أكثر من مائة

أو خمسمائة عام ، وتمثال « البامبارا »

مصنوع من البرونز ومشكل على هيئة

فارس متعلياً عصا ترفعه إلى أعلى ، وهو

« يرمز إلى بعض الطقوس الإفريقية

المقدسة . أما الأربعة تماثيل الأخرى

فتشكل مجموعة ذات صبغة كاثوليكية ،

وهي تمثال الفارس « وجاندهارا » ،

وهينوس ، وتمثال النصف الكلاسيكي .

وبعض هذه التماثيل ما زالت ترتدى

الملابس البالية الخاصة بالمصور القديمة

سواء في مصر أو في بلاد الإغريق .

والمتحف البريطاني بلندن يحتوي على

نخبة عظيمة من هذه التماثيل ، من بينها

تمثال « هينوس » Hypnos الذي يشبه

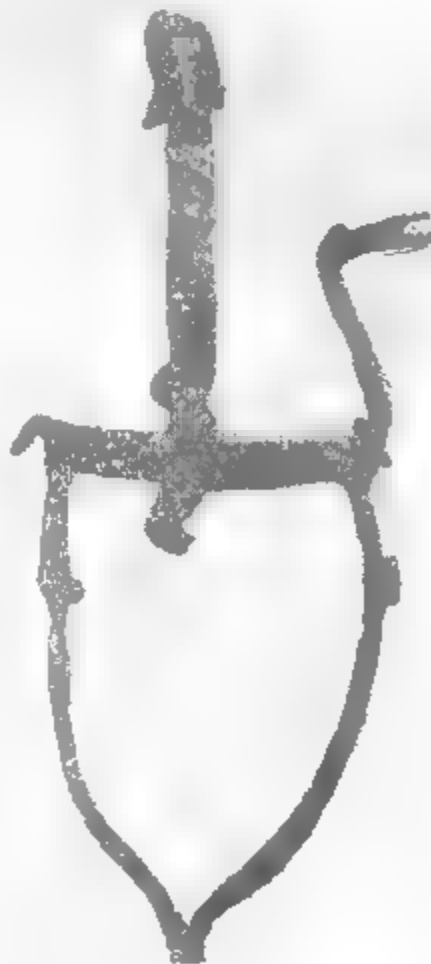
قطع الشطرنج التي اشتهرت بها جزيرة

« لويس » . أما التمثال النصف الكلاسيكي

فيرجع تاريخه إلى أوائل القرن التاسع عشر .

« البامبارا »

« شكل الحلم الأمريكي »



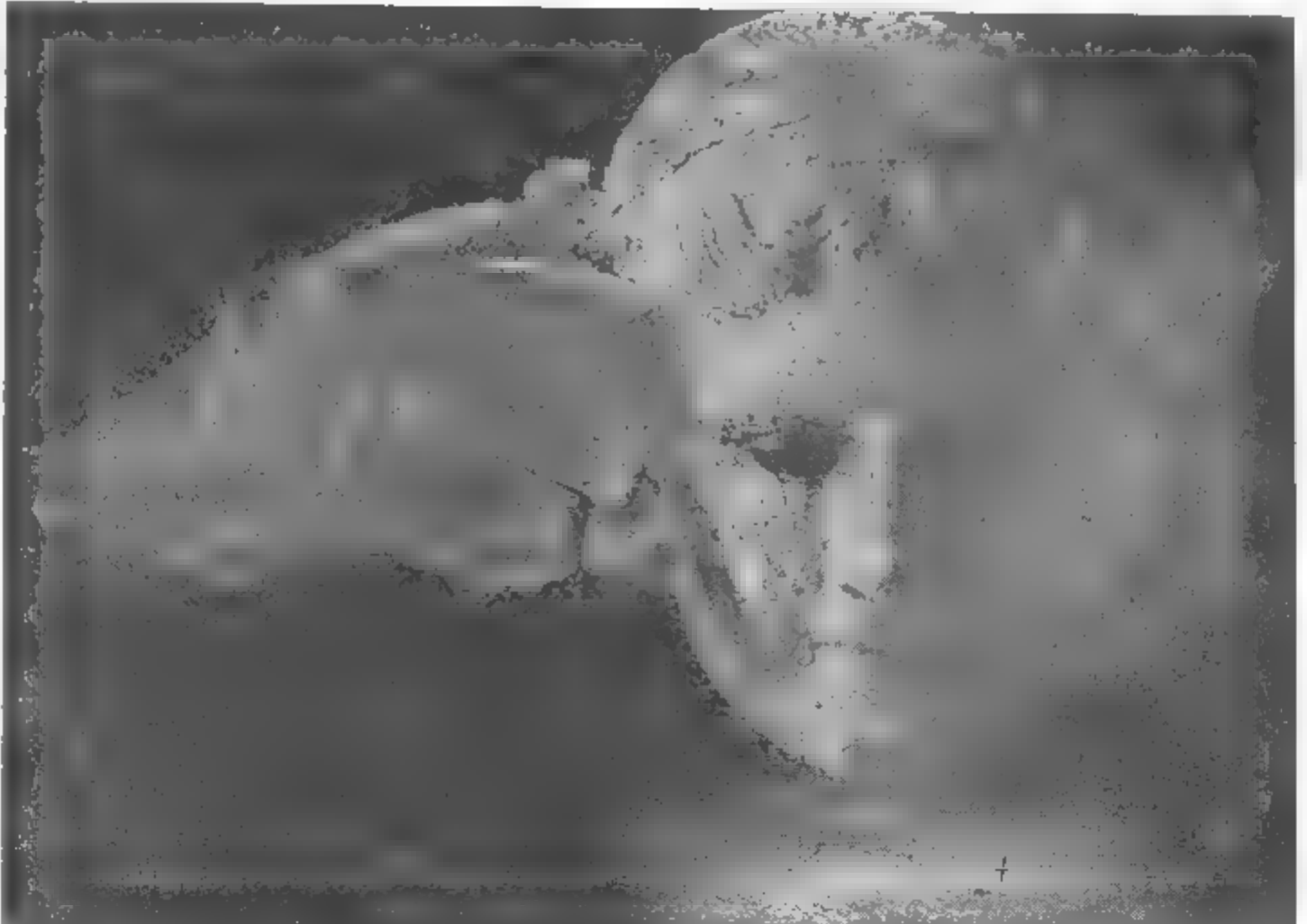




وقد تميز الفنان «مارك بويل»  
بموهبة نادرة في وضع الأعمال الفنية  
بتوافق وانسجام مما أثار الكثير من  
التعليقات . والتثال الذي أطلق عليه  
«شكل الحلم الأمريكي» والمعروض في  
«هولده بارك» بلندن مكون من جزئين .  
أحدهما مستوحى من آلة للتبريد والثاني  
مأخوذ عن تمثال نصفي .  
وأخيراً نجد في قاعة «جروزةتر»  
تمثال «إيكاروس» البرونزي الصغير .  
من تصميم «مايكل إيرتون» ، وهو جزء  
من مجموعة تحتوي على تسعة أجزاء ،  
و «إيكاروس» هو الشخصية الأسطورية  
المعروفة في القديم والحاضر .

« إيكاروس »

« هينوس »





## نحو أيديولوجية عربية

### عند خليل حاوي



كتبت يوماً في مجلة «الآداب البيروتية» عن دور الدكتور خليل حاوي في الشعر المرسل أقول :  
ويكاد الشعر المرسل أن يوصف بأنه الشعر الذي يحاول أن يميّد الاتصال بكل ما أثر عن الماضي، باعتبار أن الحاضر بكل عقده يقبع فيه .  
وإذا تناولنا هذا الشعر - في حدود ما ينتجه خليل حاوي - نرى أن النضال الأنثروبولوجي العظيم من أجل استمرار هذا الاتصال الحيوي قد أنتج لونا لا يمكن أن نزعّم أنه يشبه نتاج العموديين ، لا شكلاً ولا موضوعاً ولا مضموناً . ونستطيع من هنا أن نقول إن خليل حاوي وجد مبرراً لمفارقة هؤلاء العموديين محطماً كثيراً من موروّثهم ، وكأني به - لا بد - عائد إلى حظيرتهم ما فقد هذا المبرر !  
كتبت هذا ، وفي رأيي أنني وضعت به ذلك الشاعر اللبناني موضعه المناسب في حياتنا الأدبية المعاصرة ، وإن كنت أحس أننا في حاجة إلى

● إن خليل حاوي حصيله مدرسة الرمزية التي رُضعت في لبنان من ثدي الرومانسية ، ولكن لم تفتح الإفادة بمحاولات اليازجي والجوهرى - تلميذى المثبى - فقرأ لذلك الشاعر وقرأ لغيره من كلاسيكينا الكبار .

● «بيادر الجوع» اعتراف بالفشل مع أن فيها مخططاً مريباً خالصاً ، وما قبل البيادر مخيلة نجاح وحلم يبوطوبيا غريبة . وهذا هو الفارق الكبير بين خليل حاوي البعثى السورى الذي يلج في التعميمات والمعميات وبين خليل حاوي العربى الذي يقف على صعيد الواقع متوقفاً بتجربة الخلق والصواب .

● إنها مأساة الوجود العربى تظهر من خلال أيديولوجية خليل حاوي الشاعر الفيلسوف الذى بحث في «الناصرية» من وجه جفيدة يمكن أن يوجد في جميع الصفوف لأنه لابد أن يكون للجميع .



عقل وأمين نخلة وبشارة الخورى ويوسف غصوب ،  
ومنهم من بدأ ينظم الشعر في عقد العشرين الأول ،  
ومعظمهم نظمته في العشرينات ، وفيهم من لا يزال  
ينشد إلى اليوم .

ومن المؤكد أن خليل حاوى يعنى تماماً حملة  
«عصبة الشرة» التى شنت عام ١٩٣٠ على بشارة  
الخورى بدعوى الرجعية التى لم تخفها ترجمته  
لبعض قصائد الغرب الرومانسية ونسبتها إلى نفسه ،  
وعرف أن ما قدمه بشارة — على المغامر فيه — خير  
ألف مرة من الركوع تحت أقدام القدماء .

وأفاد أيضاً بمحاولات إلياس أبو شبكة  
الرومانسية فى عرض الذات أولاً حتى وإن تعرض  
وتعرض وتمجد الألم على ما ظهر فى « غلواء »  
و « أنامى الفردوس » . . . غير أنه وقع من غير شك  
على آثار أديب مظهر وسعيد عقل ليعرف منهما أن  
من الممكن — باسم الرمزية — تحطيم أبعاد الصورة  
المألوفة باسم الصدق والجمال ، كما عرف مؤخراً أن  
حسب الشعر إذا استغلق معناه أن يكون نسقاً موسيقياً  
أو بالأحرى إيقاعاً موزوناً يبدو فيه الجرس مجرد  
صدى للمعاني التى تدور فى الأعماق .

وفى المرحلة الأخيرة وقد اشتغل بالدراسات  
الأدبية وأطلع على ما يصدر عنه الغرب من  
ثقافة وفن عرف أن الاستهداء بالعقل الواعى لخلق  
الجمال « أمثل » طريقة لقول الشعر العظيم ، على أن  
يلقى بالفلسفة وفروع الأنثروبولوجيا والميثولوجيا  
المختلفة ، ولا بأس بعد ذلك من انتقاد واقع وواقع  
أتمه وربط انتقاده بمعارك وجود الإنسان كله .

وهكذا وجد الشاعر الذى يخلص لواحد قدم  
كالمثني أو المعرى وواحد معاصر كالجواهرى أو  
سعيد عقل ، يأخذ بالغنائية الرومانسية والرمزية  
بمقدار ما يأخذ بالواقعية والوجودية ، ويستمد  
التوراة والإنجيل استمداده لأرض إليوت الخراب

## دكتور أحمد كمال ذك

معاودة نتاجه لإعادة تقييمه على ضوء آخر دواوينه  
« بيدار الجوع » .

وتبدو حياة خليل حاوى الفنية محدودة إذا  
قيست بكمية النتاج — فقد أصدر قبل ذلك الديوان  
« نهر الرماد » و « النأى والريح » صغيرين حجماً —  
ولكنها شديدة الاتساع إذا تعمقنا ذلك النتاج على  
أساس مجهوداته فى مجال الشعر العظيم وليس أى  
شعر !

إن خليل حاوى حصيلته مدرسة الرمزية التى  
رُضعت فى لبنان من ثدى الرومانسية ، لكن لم تفته  
الإفادة بمحاولات إليازجى والجوهري — تلميضى  
المثني — فقرأ لذلك الشاعر وقرأ لغيره من  
كلاسيكينا الكبار .

وليس يعنى هذا أن خليل حاوى عاش بدايات  
الرومانسية — إذ الواقع أنه أحدث سنأ وأيقع —  
ولأنما يعنى أنه لحق المخضرمين الذين تأثروا بالغرب  
ورومانسية فرنسا بوجه خاص . وأشهر هؤلاء أمين  
نقى الدين وأديب مظهر وإلياس أبو شبكة وسعيد



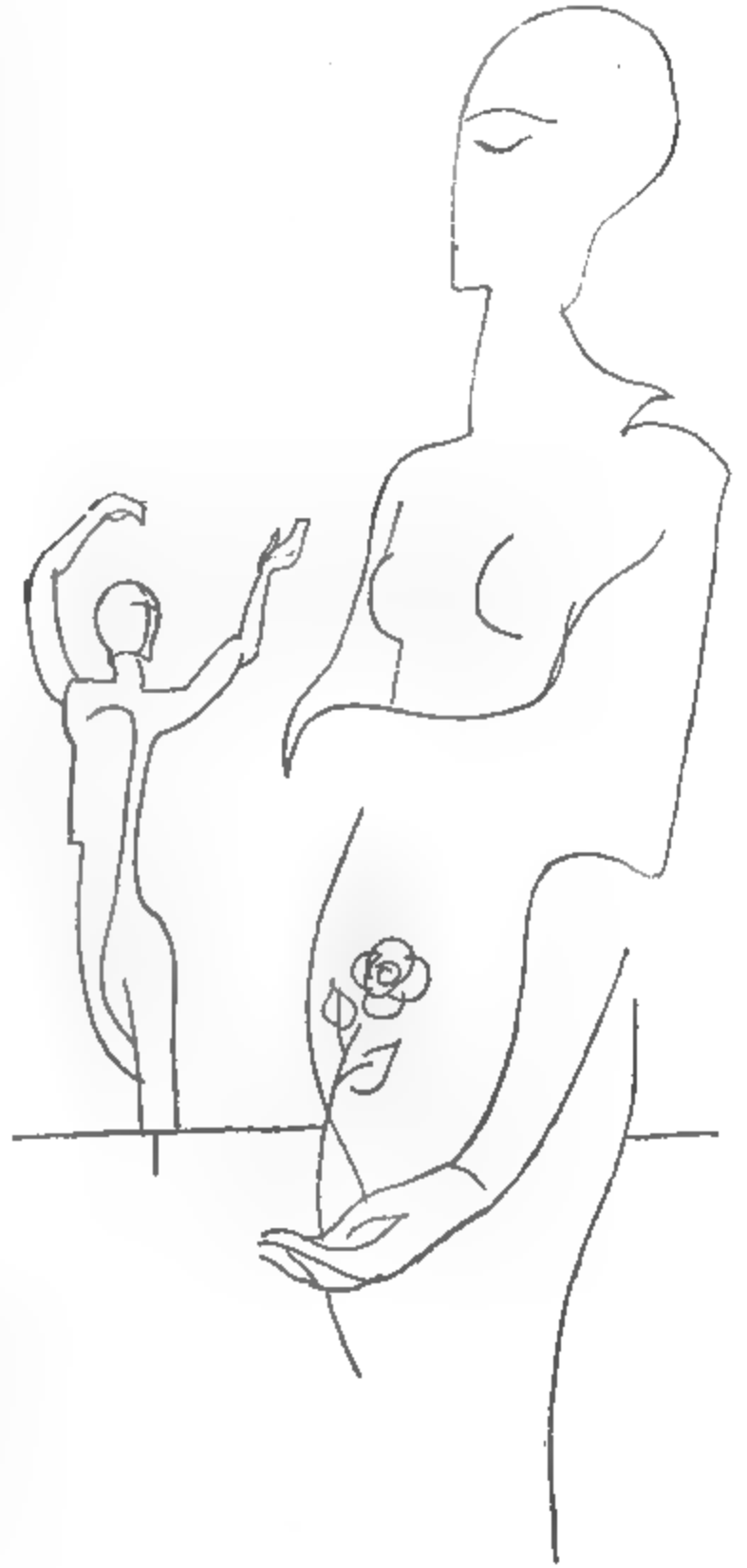
ولازورديتس الحزين ، ويدأب على أن يجعل شعره  
في النهاية رحلة وراء حجج ترفض ادعاءات النظم  
القائمة — دينية كانت أو سياسية أو علمية — من  
أجل أن يمجّد النضال البطولي لتحرير الشعوب  
والنات .



تلك المقدمة ضرورية جداً لتحديد الإطار العام  
لأيديولوجية خليل حاوي . فإذا حاولنا تحديد معالم هذه  
الأيديولوجية لابد أن نبدأ بديوانه الأول «نهر الرماد»  
الذي يجمع عدة قصائد ومقطعات قليلة نظمها فيما  
بين عامي ١٩٥٣ و ١٩٦١ وأهداها إلى الطليعة  
المقبلة ! وفي رأي أن الشاعر في هذا الديوان كان خاصاً  
تماماً لتأثير القوميين السوريين فغلب عليه التمرد  
والرفض ، بل لعلنا نرى غير كبير من التأويل  
نحس أنه حاول في هذه القصائد أن لا يكون عربياً .  
هذا ليس اتهاماً ولا محاولة للالتهام ، لأن الجو  
العربي إذ ذاك كان كله ملوثاً بدعوى المحتلين  
الأجانب وعملائهم ، فوقع الشاعر في حبال فلسفة  
البعث الفينيقي متصوراً أنه تخلص من أولئك وهؤلاء .  
وداخل هذا الإطار تحرك باحثاً عن الحقيقة وطارحاً  
تلك المسائل الحياتية التي ستستقطب شعره كله فيما  
بعد وتقدم حيثيات حكمه على الوطن العربي الذي  
تفسخ :

أنة تبهش في الريح وحرقة  
أعين مشبوهة الومض وأشباح دميته  
ويثور الجن فينا  
وتفادينا الذنوب  
والجريمة !

وينغم على الديوان كله نغم تشاؤمي مدمر  
يرصد لرحلة بحار غائبة من الشرق الدرويش  
إلى الغرب القول . لكنه يعلم أنه لابد من ذلك  
« سدوم » لبناء شرق آخر لا يمكن أن يكون شرق  
الدرويش الذي يعج بالغيبيات والتهويمات المخدرة .





وبين البحث ومحاولة الهداية خارج المدينة وقد  
خوت ووقوف عند البحر والقرية- رمزي الخلاص  
والأصالة والبراءة - ومعاناة عاقلة الموت وصراع  
اليوتى بين أرض خراب وإنسان يود لو فر من  
جحيمه الذى فى دمه حتى ليصرخ فى «الجروح السود»  
وكيف أصبحنا علوين  
وجسم واحد يضمنا  
نفساق

كل يعانق سمه . . جحيمه فى غمرة العناق  
وربما مات البحار ، أو ربما تلقفه الحوت -  
وهو هنا رمز المدينة - فيوشك أن يموت ، غير أنه  
من غير شك يظل سجيناً وقد رثت عظامه من سنين  
ويعانى فى ضجر وسأم صراعاً بين ماض مشرق  
وحاضر معتم حتى يتبين فجأة أن أضلعه صمت  
صخور . . .

وفراغ ميت الآفاق . . صحرا  
وإذا نحن عواميد من الملح . . .  
مسوخ من بلاهات السنين  
إن تذكر عابر الدرب بحال الميتين  
فهى لا تذكر جوفاء بلا أمس . . بلا يوم  
وذكرى

كما يتبين أنه فى سدوم - غير سدوم التوراة  
العاصية - وأنه لا بد من معاناة الموت والبعث فيها  
بمفهوم تموزى ليكون الخلاص الأخير  
يا إله الحصب يا بعلا يفض التربة العاقر . . .  
يا شمس الحصيد  
يا إلهاً ينفض القبر ويا فصحا مجيد  
أنت يا تموز يا شمس الحصيد  
نجنس . . .

نح عروق الأرض من عقم دهاها ودهانا  
إنه يمهّد لساعة الخلاص فى عصر الجليد ، ولكن  
الصلاة عبث والصراخ عبث ، ومن ثم يكون الموت

مع أن هتاف الحب أقوى منه . وهذا الهتاف هو  
الذى سيجعل شهوة الأرض الخضراء تدوى تحت  
أطباق الجليد ، فإذا عاد البحار إلى سدوم مرة أخرى  
فبأكاليل الغار وبنار بروميثيوس بعد أن عرض  
صدره عارياً للصاعقة وتخلّى عن خاتم شهر زاد وأغرق  
حبه فى نهر الرماد مكتفياً بابتسامات السمر الصغار  
لأنهم براعم اليوم وشباب الغد . وهكذا حتى نصل  
إلى « الجمر » آخر قصيدة فى الديوان لثرى فرخ  
النسر - هو نسر القوميين السوريين أليس كذلك؟ -  
من نسل العبيد ، وإن يصلب هو كما صلب المسيح  
وتتق البومة فوق رأسه ، لأن له فى أطفاله الذين  
يعبرون فوقه كل شيء .

من حصاد الحقل عندى ما كفى  
وكفى أن لى عيد الحصاد  
يا معاد الثلج لن أخشاك  
لى خر وجرر للمعاد

هو فى الدور ، موت وانبعاث ، غياب وظهور ،  
ثلج فيه الموت ينبثق عنه دفء يحمل الحياة :



هذا الشاعر الذى يموت ويحيا دائماً لا شك مدرك  
حقيقة المعاناة ، أى متفهم للمأساة مادام ثمة « كارثة »  
حلت فى الواقع ، ولا بد بالتالى من انفعال حقيقى  
وفعل صادق . أما هذه الكارثة فهى عجز الجماهير  
عن العمل الإيجابى بعد أن اكتشفت الحياة لدى  
أشباه الرجال والخصيان الذين عادوا من جديد مع  
البومة والغول .

نحن لا نلغز ، ولكننا نصف الخط الذى سار  
فيه الشاعر بعد أن ربط نفسه بالبعث السورى ثم  
أصدر ديوانه الثانى « التلى والريح » مجموعة  
قصائد نظمت بين عامى ١٩٥٦ و ١٩٥٨ وأعيد  
النظر فى بعضها سنة ١٩٦٠ .



ماذا كانت جماهير العرب تريد قبل قيام الوحدة ، وماذا حدث بعدها ؟ ترى هل يمكن الانتفاع باليوت وأفكاره وصوره للإجابة عن ذلك السؤال ؟

وما حدود المأساة فنياً بعد أن علا عليها حماس الجماهير في كل مكان ؟

لقد استيقظ الشعب العربي فعلاً ، ومحال أن يتفوق شاعر إزاءه أو يهدر أمامه بمثل ما هدر به أبو تمام والمتنبي وعلم الدين أيدمر الخبوي ، لأن بقلته في الحقيقة جاءت غب انقشاع الغيوم التي طالما حجبت عنه الزيف في شعارات البعثيين .

إن خليل حاوي تظل له في ديوانه الثاني تلك الملامح التي رأيناها في « نهر الرماد » ربما اندخل الزمن بين الديوانين بحيث لا ينهيا له إلا أن يكرر نفسه ، وربما لأنه ظل يخطط لأيديولوجيته في حدود التمرد والرفض والعبث - السارترى بطبيعة الحال - والموت والانبعاث ، وكل هذه مقولات قديمة أو إذا شئنا أن نرق روى عشوية ابتذلها القوزيون :

الشاعر إذن لم يأت بجديد . . .

نفس الأفكار ، نفس الصور ، ولكن ليس نفس الصياغة : لأنه في « الناي والريح » أقدر على الأسلوب العظيم ، واللغة هذه أكثر انقياداً له وصفاً .

هو هنا كالمتنبي بين شعراء عصره ، وهو هنا قادر على أن يحشد لرصد الكلمة الرحلة والكلمة المصير والكلمة المغامرة والكلمة أعماق الذات ، سواء كان إليوتيا أو باونديا ( النسبة لإزرا باوند ) أو حتى سيايبيا يحفر عن القبور :

إنه يبدأ رحلة تسلح لها باستشراف الغيب لدى بصارة الحني ، وكان ضجراً مثقلاً بأوحال المغامرات المخزية ، وكالاستبداد تستزف الرحلة دمه ويقعده الإخفاق ، وعبثاً يحاول الخلاص مع الضجر . وهو إذا راجع حساب « الربيع والخسارة » يجد أنه ضيع كل

شيء حتى رأس المال ، وإن يكن يعود بالبشارة .  
رحلاتي السبع عن الغول  
عن الشيطان والمغارة  
عن حيل تعيا لها المهارة  
اعيد ما تحكي وماذا . . . عبثاً  
هبات أستميد  
ضيعت رأس المال والتجارة  
ماذا حكى الشلال . . .

البئر وللحدود  
لريشة تجود القويه . . . تخفى . . .  
الشع في أقية العبارة  
ضيعت رأس المال والتجارة  
عدت إليكم شاعراً في فمه بشاره  
يقول ما يقول  
بقطرة تحس ما في رحم الفصل . . .  
تراه قبل أن يولد في الفصول !

قد نلمح تغييراً بعض الشيء ، إلا أنه تغير من معاناة الموت إلى معاناة التغير : من موت في الكهف أو في الحوت ، إلى استعداد للبعث مع الريح الغضوب ، وفي قصيدة « وجوه السندباد » معاناة صابرة للميلاد بما يصحبه من خوف مدمر وانتظار :



في الديوان الثالث « ببادر الجوع » الذي صدر عام ١٩٦٥ يبدو الشاعر كأنه عرف مصيره بعد أن تعمق ماضيه المؤلم ، ولكنه ينتظر . . . أو ظل ينتظر حتى قتله الانتظار .

ماذا ؟

لا بد أنه كان يفكر

لا بد أنه كان يراجع موقفه ويتدبر ويقدم ويؤخر ويجمع ويضرب الأضراس للأسداس : لا بد ، ولا بد أيضاً أنه راح يسأل نفسه بصراحة : ماذا قدم البعث السوري للعرب وماذا قدم البعث



الناصرى ! ومن يدري قلعه أقسم أن يكسر القلم  
كفراً بالقيم التي صلى لها ثم يتبين زيفها متأخراً عن  
كثير من جماهير العرب الواعية .

ولكنه فنان ، والفنان ليس آلم عليه شيء  
كالصمت ، ومن ثم راح يتحرك متأملاً تجربته في  
مجال الخصب والعقم حجري رحي الزمن . إن  
الحياة هي القدرة على الإخصاب والعجز الذي هو  
عقم خيبة ، وهذه الخيبة لها مبررها إذ كانت  
الوحدة بين مصر وسوريا - أمل القوميين العرب -  
قد أخفقت .

ولقد يمكن أن تكون هذه الخيبة خيبة في الخلق  
والإبداع عنده ، فالمأساة أكبر ، ومن العبث الصباح  
بمن يرجي المعجزات ولا يصنع من الموت أكثر من  
شبح غريب :

الساحر الجبار كان هنا ومات

من جثة الجبار كيف تبخرت خرق . . .

وكيف تكورت شبحاً غريب ؟

ومع ذلك فن الضروري أن ينتظر ، وأن ينتظر  
حتى يسأم ويمل الانتظار ، لأنه لا بد في واقع الأمر  
من الرجوع إلى الأصول ومضاجعة العقم بأسلوب  
يقدر على إطالة البعث أو توكيده بعد ما تبين في  
ديوانيه السابقين أنه كان وهماً أو شبحاً يدفع له  
حياته رخيصة مرات بلا جدوى :

إنه في القصيدة الأولى وعنوانها « الكهف » وجهاً  
لوجه أمام حاضره ومصيره ، في سأم وليس في  
يأس ! وقصيدته الثانية « جنة الشاطئ » محاولة  
للتطهر لأن البعث الحقيقي يحتاج إلى تطهر حقيقي  
تعود بعده الحياة إلى براءتها الأولى ، وليس من  
عجب أن يفشل البعث السورى فيما قصده لأنه لم ينق  
صفحته من الشوائب وكانت محاولته عملية خلق

كاذب ، وكأن الأعوام دمغته بالسواد على وجهها  
فضيحت منه براءته :

وإذا كانت رحلات السندباد في « الناي والريح »  
محاولة وجودية لإعادة البناء - في تلك المرحلة -  
فإن « بيادر الجوع » وهي القصيدة الثالثة والأخيرة  
في الديوان الثالث كشف وجودى عن الخلل الذي  
في البناء :

« بيادر الجوع » اعتراف بالفشل مع أن فيه  
مخططاً عربياً خالصاً ، وما قبل البيادر محاولة نجاح  
وحلم بيوطوبيا غريبة . وهذا هو الفارق الكبير ،  
أو هو الفاصل بين خليل حاوى البعث السورى الذى  
يلج في الميتافيزيقيات والتعميمات والمعميات وبين  
خليل حاوى العربى الذى يقف على صعيد الواقع  
متوقفاً بتجربة الخطأ والصواب ؟

أجل ، ويكون البعث السارترى محور التجربة  
لأن وعود الانبعاث التي ملأت خواطر الجيل لم تقدم  
شيئاً ، ولأن تجارب الرفض تكررت إلى ما لا نهاية ،  
ولأن قضايا الحزن أسلمت إلى الضياع في الكهوف  
والأقبية :

كما يكون البعث الناصرى المعاناة العربية  
الجلدية . وقد أسفر هذا عن أن الميت إذا بعث  
لا يستطيع البقاء ، لأنه بقاء عقيم ، والاستمرار في  
البقاء مع العقم محال :

نلك هي الحقيقة الواقعة ، وإزاءها في التاريخ  
لعازر الذى مات فذهبت أنخته إلى يسوع الناصرى  
وقالت له « لو كنت هنا لما مات أخى » فقال لها  
« إن أخاك سوف يقوم » وقام لعازر ، ولكنه كان  
قياماً أشبه به الموت . وماذا ينتظر من كائن تبعثه  
عناية المسيح رغم أنه !

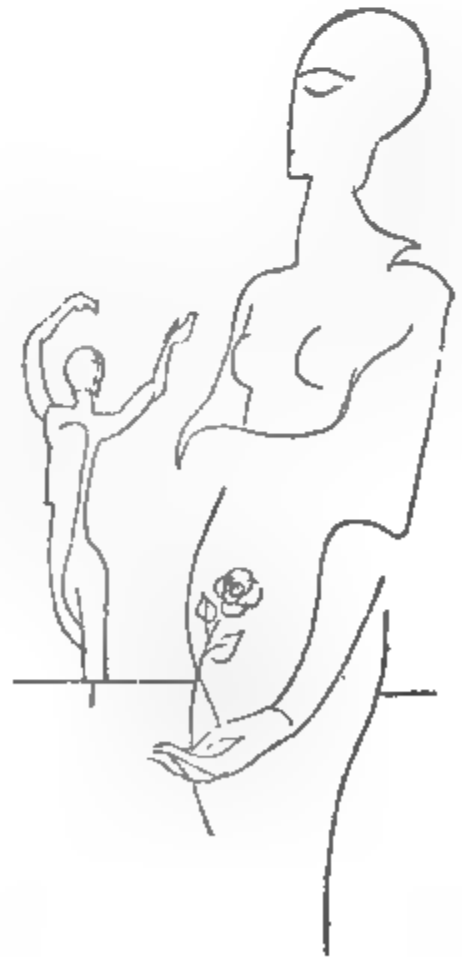
أين حيوية الانبعاث الذى تفجره أعماق الذات  
تلقائياً من عفن كان راقداً فأقيم ؟



ما هذا إلا منح حياة لفساد يجب أن يموت  
ويراد بقاؤه !

ولقد يكون ثمة ما يحرك الجهاد ، ولقد تكون  
ثمة شهوة في امرأة رائعة الفتنة - أشبه بجنية الشاطئ  
التي ترمز إلى الأرض في تجدد بكارتها أو بحلوة الحى  
لدى حاوى - لكن هيات . فالإثارة في لا موضع  
والمرأة الفاتنة التي تطلعت تغدو في عينيه بغياً تعرت  
لغريب !

وتصبح المسألة على هذا النحو : الوحدة العربية  
فشلت لأنها لم تقم على أساس ، ولم يتفاهم أطرافها  
ولم يتفقوا على شيء تماماً كما لم يتفق لعازر وزوجته  
فكانت النهاية ، وكان أن قال الشاعر في لحن الختام  
على لسان الزوجة :  
كنت أسرحم عينيه ...



وفي عيني عار امرأة أنت ...  
تعرت لغريب

عاد من حفرة ميتاً كتيب !

وفي هذا الضوء نبدأ من جديد بعد نشيد  
« الكهف » ونشيد « جنة الشاطئ » وهما كما رأينا  
تمهيدان ، فإذا مطولة لعازر بمفتتح قصير من الإنجيل  
يوحنا ومقدمة نثرية طويلة - من السهل الاستغناء  
عنها - أعلن فيها الشاعر فكرة المطولة وكأنه  
خشى أن تستغلق رموزها ومعانيها على القراء .  
ونضرب صفحاً عن هذه المقدمة لأن القصيدة أفضل  
منها في الدلالة وأكثر قدرة على الإيحاء برغم أنه  
يقول في أسلوب شاعري وهو نثر « ويوم تم  
تكوينك .. يوم طلعت من بخار الرحم ودخان  
المطهر كنت لعيني وجعاً ورعباً .. حاولت أن  
أهدمك وأبينك »  
دائماً البعث !

والمقاطع الثلاثة الأولى لعازر نفسه ، فإذا هو  
لا يزال في كسله ويريد أن يلوذ بالنوم أو الموت  
رافضاً أن يعاد خلقه من جديد حتى ولو عاد إلى  
رحم أمه ، يقول حاوى مستغلاً بنظرية فرويد :

عمق الحفرة يا حفار

عمقها لقاع لا قرار

يرتمى خلف مدار الشمس ليلاً من رماد ...

وبقايا نجمة مدفونة خلف المدار

لا صدى يرشح من دوامة الحمى ومن دولاب  
نار

آه لا تلق على جسمي تراباً أحمرأ حياً طرى

رحماً يمحره الشرش ويلتف على الميت بعنف

بربرى



ويتساءل لعازر : أترى دموع الناصري تبث  
ميتاً حجراته شهوة الموت - والشاعر مهتم بالجنس  
دائماً - وتريدني أختي الحزينة لأذهب عنها حزنها ،  
وكيف أواجه في سبيل ذلك مظاهر الرعب لأنه :

لم يزل ما كان

برق فوق رأسى يتلوى أفعوان

عتمة تنزف من وهج الثمار

الجماهير التي يعلكها دولاب نار

من أنا حتى أرد النار عنها والدوار

عمق الحفرة يا حفار . . .

عمقها لقاع لا قرار !

حتى هنا كان لعازر في حفرة القبر ، فلما بعث  
تلقانا زوجته - بعد أسابيع من بعثه - في النشيد  
الرابع ، فاذا هي تنكره ، ولكنها في النشيد الخامس  
تراوغ وتموه وتغنى أبدع غناء مصطنعاً أهازيج  
الشعب في مستوى رفيع من الأداء :

جارتى يا جارتى لا تسألينى كيف عاد

عاد لى من غربة الموت الحبيب

حجر الدار يغنى

وتغنى عتبات الدار والخمر تغنى في الجدار

وستار الحزن يخضر ويخضر الجدار

عند باب الدار ينمو الغار تلم الطيوب

عاد لى من غربة الموت الحبيب

زنده من يلسان حول خصرى

زنده يزرع نبض الوردة الحمراء بعمرى

بعد أن رمد في ليل الحداد

من يظن الموت محوا

خله يحصى على البيدر غلات الحصاد

ويرى وجه حبيبي

وحبيبي كيف عاد !

ولكنها مخادعة ، فقد بلغ اليأس بها مداه . لأن  
لعازر بعث ميتاً تماماً كما ولدت « الوحدة » ميتة . .  
لأنها مقابلة واضحة ، وإذا هي بعد سنوات تتعجل  
النهاية ، فان ما حدث لا يمحى أبداً والصلاة لم تعد  
تجدى والإله القمري لن يمشى في جروح المريمات  
لمسحها

غيبينى وامسحى ظلى وآثار نعالى

يا ليالى الثلج فيضى يا ليالى

امسحى ظلى أنا الأثنى بكت . . صلت وصلت

ما ترى تغنى دموعى والصلاة

لإله قمري ولطيف قمري

يتخفى في الغيوم الذرق في الضوء الطرى

لقد تهاوت إلى أن بلغت قرار حفرة لعازر ،

فلقد نرعت إلى وجود متكامل حتى يشبع الروح

والجسد جميعاً فخذلها - حقداً - بموته وعبثاً حاول

« الناصري » معه أن يجعله سوياً !

لأنها مأساة الوجود العربى ، تظهر من خلال

أيديولوجية خليل حاوى الشاعر الفيلسوف . فهو

قوى سوري ثم هو بعثى سوري ، ولما حاول حزبه

أن يستجيب لدعوة القومية العربية فشل فشلاً ذريعاً

وعجز عن أن يقدم المضمون الاجتماعى لفكرة

القومية العربية . فتركه غير آسف أو ربما آسف

للغاية ، باحثاً في « الناصرية » عن وجه جديد يمكن

أن يوجد في جميع الصفوف لأنه لا بد أن يكون

للجميع ، على أن يطور الحياة متحركة تلقائياً بقوة

متفجرة من ذاتها ، لأن أية دفعة مصطنعة لا تحيى

الميت إلا كما أحيا لعازر .

أحمد كمال زكى



# أحمد زكي أبو شادي

شاعراً  
ومفكراً

● كان نموذجاً رفيعاً للشاعر الواسع الأفق  
الذي يؤمن بأن بني الإنسان جميعاً أحياء وأن  
البشر جميعاً أصحابه ، وغير الناس أن يعيشوا  
في محبة دائمة ومودة دائمة من أن يتساقطوا  
ويقتلوا ، فهو يطمح في حب ترغف أجنحة  
البيضاء على الدنيا ، وفي سلام تمتد أروقته على العالم .





أحمد زكي أبو شادي شاعر مبدع ومفكر عربي  
حمل لواء الثقافة العربية في المهجر في عزم وإصرار،  
وظل ينشر الثقافة العربية هناك من غير تردد أو  
احجام ، حتى سقط العلم من يده وهو لا يزال  
يردد أشجى الأنغام وأحلى الأغاريد بلسان عربي  
مبين . . !

وتناول العلم من يده رواد الشعر في المهجر  
الحبيب بينما كانت أصداء أحيائه تتردد في جنبات  
المهجر فتملأ الأجواء بأصدق العواطف وأعمق  
المشاعر :

ولد أحمد زكي أبو شادي في مصر في ٩ فبراير  
عام ١٨٩٢ وتلقى تعليمه في المدارس المصرية ثم  
أزمع الرحيل إلى إنجلترا لاستكمال دراسته العليا  
والانتقال من مناهل الثقافة الإنجليزية والاطلاع على  
ثمرات أعلام المفكرين من أبنائها حيث تخصص في  
دراسة الطب وحصل على شهادة في علم الجراثيم  
بمرتبة الشرف من إحدى الجامعات الإنجليزية :  
ولم تصرفه دراسته العلمية عن الارتشاف من مناهل  
الثقافة الأدبية والارتواء من معينها الفياض والاطلاع  
على روائع الأدب الإنجليزي في المسرح والقصة  
والشعر ، وقراءة روائع الأدب الكلاسيكي  
والرومانتيكي وما ديجته براعة النقد والأدباء  
سوى هذين اللونين من الأدب .

وقد ورث عن أبيه حب الأدب والاعجاب  
بالأدباء ، فكان ذا حاسة أدبية رقيقة وموهبة شعرية  
فريدة . وكان والده المرحوم محمد أبو شادي من  
كبار المحامين الأدباء وأصدر جريدة « الامام »  
الأسبوعية وجريدة « الظاهر » اليومية ، وتولى رئاسة  
تحرير جريدة « الزيد » في فترة من الفترات ،  
ومن هنا كان محمد أبو شادي على صلة بالشيخ علي  
يوسف طيب الله ثراه وتأثر كما تأثر ابنه بمقالاته  
الفياضة المتأنقة ، كما كان على اتصال بالشيخ  
عبد العزيز البشري الذي كتب في مسهل حياته



## دكتور جمال الدين الرمادي

● كان يؤمن بنزعة التحرر إلى جانب حرصه  
على حدود الشعر العربي في أغلب دواوينه ، وكان  
يرى أن كل شاعر لا يملك حرية التعبير من أزماته  
النفسية وعواطفه الشعرية وعالمه الوجداني تعبيراً  
خالداً مستقلاً تتجلى فيه براعته الطليقة بمدى بعيداً  
من الكمال الفني .



الأدبية بجريدة الظاهر وبالشاعر حافظ إبراهيم الذي عمل فترة من الوقت في مكتب الأستاذ أبي شادي وكان يحضر معه ندواته الأدبية وجلساته الشجية .

وقد عكف أحمد زكي أبو شادي على تدبيج المقالات ونظم الشعر منذ شبابه فأخرج مجموعة من الدواوين باللغة العربية والإنجليزية منها « النملة » و « عودة الراعي » و « فوق العباب » و « أطياف الربيع » و « نداء الفجر » و « أنين ورتين » و « من الدياء » و « أشعة وظلال » و « مصريات » و « أناشيد الحياة » و « الإنسان الجديد » و « زياب والينوع » و « الشفق الباكي » باللغة العربية وكتاب « أصدقاء الحياة » و « مسرح الأدب » و « أغاني العدم » و « أغاني السرور والحزن » باللغة الإنجليزية .

وقد عمل أحمد زكي أبو شادي أستاذاً لعلم الجرائم بجامعة الإسكندرية غير أنه صادف في عمله كثيراً من الاضطهاد والوشايات وكان رجلاً حساساً رقيق الشعور ، محباً للمغامرات ، يأبى أن يقبل الضيم أو الصغار ، كما عزف الناشرون عن نشر مؤلفاته ودواوينه ، فأوغر هذا العمل في صدره فلم يأت عام ١٩٤٦ حتى هاجر الشاعر إلى الولايات المتحدة الأمريكية وظل فيها يزاول نشاطه الأدبي حتى انتقل إلى رحمة الله تعالى في ١٢ أبريل عام ١٩٥٥ .

### نظرته إلى الحياة

وقد كان شاعرنا أحمد زكي أبو شادي نموذجاً رفيعاً للشاعر الواسع الأفق الذي يؤمن بأن بني الإنسان جميعاً أحبابه وأن البشر جميعاً أصحابه ، وخير للناس أن يعيشوا في محبة دائمة ومودة دائمة من أن يتباغضوا ، ويتحاربوا ويتناحروا ، فهو يطمح في حب ترفرف أجنحته البيضاء على الدنيا ، وفي سلام تمتد أرواقه على العالم ، وتقدير بين الأمم علاقات شريفة وصلات أمينة مداهها ولحمها العمل على رفاهية الإنسانية ومحو الظلم من الأرض ، وهو في هذا الصنيع على النزعة وهو أشبه بالفيلسوف الكبير برتراند راسل

الذي يؤمن بالعالمية ويستنكر العصبية ، ويستنكر حرباً مدمرة تاكل الأخضر واليابس ، ولا تبقى ولا تذر ، وتضحى فيها الأمة بأعز أبنائها فإذا بها تفقد أعز فنانها وأدبائها ومفكرها فإذا بموزار مثلاً يحارب فردى ، وإذا بالإنسانية تخسر فردى وموزار معاً !!

ومن أجل ذلك حرص أحمد زكي أبو شادي على أن ينشر فكرة السلام في شعره ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . ولذلك يقول في ديوانه المخطوط « ايزيس » مخاطباً الأمم المتحدة متلمساً لها المعاذير في اخفاقها في بعض الأحيان ، طالباً الالتفاف حولها والتمسك بميثاقها وشد أزرها ، لأنها الملاذ الوحيد للأمم المهضومة الحقوق .

من هموم الإنسان ثم أمانيه تألفت هيكل لا ينام يتوالى الاشعاع منه على الرغم من اليأس واحتشاد الظلام كلما أوجن الظلام ثلاثت كما شع فرقد مستهام عيذى وانصرى الحقيقة لا تخشى سواها ولو يسيل الحسام عيذى فالأنام موثلهم أنت وإن لج حلهم بالخصام عيذى فالشعوب نحوك مازالت شخصاً نواشد الآلام عيذى للأنام في كل يوم كيفها كنت لا لعام وعام عيذى فالنجاح والفشل العارض سيان إن خلقت السلام

وفي شهر يونيو عام ١٨٦٨ عرض على الكونجروس الأمريكي التعديل الخامس عشر للدستور الأمريكي وأصبح الشعب مصدر السلطات جميعاً وله الحق في التعديل الدستوري كما وزعت السلطة بين الحكومة الاتحادية الفيدرالية وحكومة الولايات ، وقسمت سلطة الحكومة إلى أقسام رئيسية هي السلطة التشريعية ( الكونجروس ) والسلطة التنفيذية ( رئيس الجمهورية والوزراء ) والسلطة القضائية ( المحاكم ) وأصبح من اختصاص الكونجروس تشريع القوانين ومن اختصاص الرئيس تنفيذها



وأن تقوم المحاكم باحترام القانون والدستور « كما نص الدستور على مراقبة الموظفين وحماية حقوق الأفراد . وكان قد صدر في ٤ يوليو عام ١٧٧٦ إعلان الاستقلال وقرئ في إعلان الاستقلال ما يلي : « إن الناس جميعاً خلقوا متساوين وإن الخالق وهب لهم حقوقاً لا تحوّل فيها ولا تبديل منها حق الحياة ، وحق الحرية والتماس السعادة وتقوم الحكومات بين الناس لضمان هذه الحقوق مستمدة سلطتها من رضا المحكومين » .

وفي ١٨ يونيو عام ١٩٥٢ أعلنت الجمهورية المصرية وزال حكم الملكية البغيضة التي تعمل على استغلال الشعب واستعباده وكانت تعيش في منزل عن الشعور الوطني والإحساس القوي والأمان الشعبية . فكان لهذا الإعلان هزة فرح شديدة في جميع الدوائر الوطنية الحرة والشعوب الآبية الكريمة .

وتعاقب هذان العידان في فكر الشاعر أحمد زكي أبو شادي فقال :

طوبى ومرحى إذا الأحرار جمعهم  
عبيد وألفهم تحرير إنسان  
لا مجد للأرض إن دب العبيد بها  
وإن تسخر لأصنام وأوثان  
إن اطلع الورد هذا الشهر مزدهياً  
فإن أجمله تحرير عيدان  
العالم الحر حياه ومجده  
وحفه بترائيل وقربان  
إن الأخوة للإنسان حليته  
قبل التضلع من دين وعرفان  
إن التحرر للإنسان عزته  
قبل الجلالة من ملك وسلطان  
إن المساواة للإنسان قيمته  
قبل انتساب لأجداد وأوطان

في مثل ذا اليوم ثار « الحق » ثورته  
شرقاً وغرباً لفك اليأس العسافي  
فأصبح الحق بالجمهور منديجاً  
من بعد ما كان ارث الباطش الجاني  
فأى نجوى إذن ترجى لروعه  
أجل من شكر أرواح وأبدان  
ويؤمن الشاعر أحمد زكي أبو شادي بالإنسانية  
إيماناً يمزج بفكره ويخالط دمه ويجري في عروقه  
وهو يؤمن بمصير الإنسانية إلى الخير ويقول :

ما زلت سابعة بتيار الدم  
فتنهي من قبل أن تهدى  
وتعلمي سر التجاسة وحققى  
معنى الحياة بحكمة المتعلم  
إن الحياة تضافر وتعاون  
سيان بين غنيها والمعدم

### فكرة التضامن الاجتماعي

والشاعر أحمد زكي أبو شادي في هذه الأبيات  
يشير إلى التضامن الاجتماعي في أروع صوره وهو  
دعامة المجتمع الذي يعيش فيه ، والذي أشار إليه  
ابن خلدون في مقدمته ، وأرجع صور معاش الناس  
إلى تحقيقه ، فن غير هذا التضامن لا تقوم لمجتمع  
قائمة ، ولا يحسن حال الناس ، وفي ذلك  
يقول « ابن خلدون » : الواحد من البشر لا تقاوم  
قدرته قيده واحد من الحيوانات العجم ولا سيما  
المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده  
بالجملة ، ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات  
المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواضع  
المعدة لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء  
جنسه ، فإذا هذا الاجتماع ضروري للنوع الأنساني «  
« وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتماد  
العالم بهم ، واستخلافهم عليهم . . . » .



وقد أشار الشاعر الفرنسي « سولي برودم » Sully Prudhomme إلى معنى التضامن الاجتماعي في شعره حين قال :

قال لي الفلاح في الحلم اصنع خبزك  
فاني لن أقوتك بعد فافلح الأرض وابذر  
وقال لي الحائك حك ثيابك بنفسك  
وقال لي البناء اقبض على المسطرين بيدك  
وانتهى الشاعر إلى نتيجة قد لا تثبت على النظر  
لأننا لا نسلم بأن البناء والحياط إنما يعملان ابتغاء حب  
الخير ولكن البناء الاجتماعي الذي يشير إليه أمر  
لا ريب فيه ، وهو البناء الذي يجعله « دوركيم » فيما  
عرف له من قوى وجاذبية في كتابه المعروف  
« توزيع العمل الاجتماعي » .

وقد أشار الأستاذ أندريه لالاند في تفسيره لمعنى  
التطور إلى ضرورة التضامن في النظام الاجتماعي  
وذكر عبارة لتين Taine جاء فيها « نحن كاللوح في  
النهر ، لكل منا حركته الصغيرة ولهذه الحركات  
أصوات ضئيلة في التيار العظيم الذي يحملها ولكننا  
لا نسير إلا مع الآخرين ولا نتقدم إلا مدفوعين بهم »  
وفي نفس المعنى يقول أحمد زكي أبو شادي  
داعياً إلى التضامن والتكافل :

حتى الجهاد قد يوازر بعضه

بعضاً فكيف بمن لروح ينتمى

وقلب الشاعر يفيض بالحب ، ولذلك فهو يهب  
الحب لأصحابه غير أنه لا يقل أو يتناقص وفي ذلك  
يقول :

فؤادي بالحببة مستقل

ويمنحها القلوب فسلاً نقل

ومالي حظ إشعاع ولكن

لي الحظ الذي يلقاه ظل

وما فضلي وروحي فضل رب

أنير بنوره وبه أحل

وقد دفعه حبه للناس إلى أن يتجه اتجاهاً صوفياً  
خالصاً تراءى في شعره وتمثل في جل دواوينه على  
عكس ما يتوهم بعض الأدباء من انصرافه إلى  
الانعزالية وبعده عن التيارات العربية الفكرية . وفي  
ذلك يقول :

وأحس أني في اندماج دائم

بالكون والكون العظيم حياتي

أتأمل الساعات في أجرامه

فكأنني متأمل مرآتي

ويرد أحمد زكي أبو شادي على من اتهمه  
بالانعزالية بهذه الأبيات :

وما أنا في نفسي لأطمح مرة

لأكثر عيشي بعزلة راهب

ولكن طموحي للديار التي لها

حتيى وان باتت ديار المصائب

ولا بأس لي إلا ضميري ومبدئي

ولا مجد لي إلا خلوص مواهبي

وأكبر ذنبي همة ما تراجعت

فلن يرهب الإيمان أقسى العواقب

#### الدعوة إلى التجديد

وقد تلمذ أحمد زكي أبو شادي على الشاعر  
خليل مطران الذي تأثر بدعوته في التجديد والاثنيان  
بالمعاني الجديدة والخيالات الفريدة مع محافظته على  
قالب الشعر القديم ، وقد سجل أبو شادي  
تأثره بمطران في كتابه « نداء الفجر » عرفت محبة  
هذا الرجل الإنساني وأستاذيته منذ ثلاثين سنة إذ  
تعهدني صغيراً وبقيت أهندي بهديه ، وأثره في  
شعري عميق لأنه يرجع إلى طفولتي الأدبية ، وإذا  
وإصاحبني في جميع أدوار حياتي ، وإذا  
كان استقلال الأدبي متجلباً الآن في أعماله فهو في  
الوقت ذاته يمثل الأطراد الطبيعي للعالم الفنية التي



نشرتها نفسى الصبية من ذلك الأستاذ العظيم ،  
وما زالت تحرص عليها نفسى الكهلة الوفية ناظرة إلى  
آثار الصبا وإلى معلمى الأول بحثان عميق .

وعبر الشاعر أبو شادى فى قصيدته « دسة  
وابتسامة » عن تلك الصلة الروحية التى تجمع بين  
نفسيهما الشاعرة فقال :

يا صديقى ويا أبى ويا عمى  
وملاذى كأنه ديانى

عش مديداً وبصحة وحبور  
واعرنا خوالد الألحان

ليس كتبى وليس شخفى سوى بعضى  
فيكفينى منتهى إيمانى

وقد قام أحمد زكى أبو شادى بتأسيس  
« جماعة أبوقر » وإصدار مجلتها الأدبية التى أعلن  
فيها الثورة على التقليد والجمود ، والعبودية الفكرية  
ودعا إلى التحرر ، والوحدة الشعرية ، والصلق  
فى الإحساس ، والنبل فى المشاعر ، والابتعاد عن  
الافتعال ، والنأى عن الزيف والرياء ، وكان لجمعية  
أثر كبير فى خلق جيل جديد من الثوار ، ويؤمنون  
بالفكرة ، أكثر مما يؤمنون بالثوب ، ويؤثرون  
الجوهر على المظهر فى نظم الشعر .

وقد قامت مدرسة أبوقر التى أسسها شاعرنا  
الكبير على احترام الشعر والشعراء ، وتقدير النقد  
والنقاد ، وإلى جعل الشعر مصدراً للتعبير عن خلجات  
القلب ونبضات الحس ، وتأملات الفكر وهزات  
العواطف وتيارات الوجدان .

وقد انضم إلى هذه المدرسة لقيف كبير من  
الشعراء نذكر منهم ناجى وراى وجودت والشابى  
والشربوبى وغيرهم من شعراء العصر الحديث .

وكان يقول « نحن لا نفهم الشعر إلا أنه شعر  
قبل كل اعتبار آخر وأن الطلاقة الفنية صفة فطرية  
فى كل فنان موهوب وهو إذا بدأ تقليدى النزعة

فسرعان ما تعلن شخصيته استقلالها فتنبجلى الطلاقة  
لا فى مناحيه وحدها ، بل فى ديباجته أيضاً .

ويقول أيضاً « إني أومن برسالة الشعر بالشعر الشعر »  
ويقول عن مذهبه فى التجديد :

من كان يشعر دائماً بشعورى  
فى الليل أو فى الفجر أو فى النور

ويصاحب الأجرام فى حركاتها  
ويجوز عيش الناس كالمسحور

وجد التجدد دائماً إلفالته  
فى النفس أو فى العالم المسحور

ورأى الحياة بما تجدد دائماً  
أسمى من الإفصاح والتعبير

توحى وتوحى دائماً فاذا الذى  
أوحته بعض جديدها المقدور

لو أنصف الشعراء ما قنعوا بما  
خلقوه من شعر ومن تصوير

كم فى الحياة مجدد لا ينهى  
ولكم حقير وهو غير حقير

لاموا بثوب عواطفى ونخسلى  
وتدققى بالشعر ملء شعورى

#### الشعر المرسل وعمود الشعر العربى

وقد وضع أحمد زكى أبو شادى أمامنا صورة  
حية للحياة الأدبية فى المهجر بما ألفه من كتب ،  
ونشره من رسائل ، ومن ذلك تلك الرسالة التى  
أرسلها إلى الأديب حليم مبرى وتعرض فيها للأدب  
فى المهجر فقال « نشأ الأدب المهجرى أول ما نشأ  
متأثراً بحركتين : حركة التجديد الجبارة التى تزعمها  
خليل مطران ، وحركة البعث الأدبى الأمريكى  
المتجاوبة مع خير ما فى أوربا من أدب ، أما الآن فهو  
أدب إنسانى ، له شخصيته القوية الحرة ، وأنصاره



متقفون موهوبون متعددون ، وإن لم تكن لهم مجلة خاصة ولا بريق من سبقوهم في العقد الثاني من هذا القرن ، ومع هذا فمجموع آثارهم التي نطالعنا الصحف المهجرية بنماذج منها هي آثار قيمة لامة ، ولا تستحق هذه النماذج أن تدرس فحسب ، بل تستحق أن ترجم صفوفها أيضاً ، وليعرف الأمريكيون أية مثالية رفيعة تجول في نفوس العرب الأمريكيين كما تجول في نفوس أهلهم في مواطنهم الأصلية مما يؤدي إلى احترام النفس العربية .

وقد ضرب أحمد زكي أبو شادي المثال على ذلك بقصيدتين من عيون شعره إحداهما هي قصيدة « السلام » التي انتفعت بها الأمم المتحدة في دعايتها النبيلة للسلام والثانية هي قصيدة « الثلج في الربيع » وجاء في القصيدة الأولى :

يا سلم خبر أن نراك مزعراً  
من أن نرى للحرب سوقاً بيننا  
يا جاعل النيران جنسات لنا  
ومظهر الإنسان حتى آمننا  
لا تلقنا بأساً وصبراً وربما  
علمتنا وصقلتنا فخلقنا  
إن كنت ترجونا القداء فكن لنا

بعض القدي فترى السعادة والغنى  
يا نفحة الأرباب حين تجاوبوا  
والفن فابتدعوا سنالك فهمنا  
إن تبقى حارسنا رفعت نفوسنا  
وإلى الحضيض نزل إيماننا  
ولئن تمادى الأشقياء بغبننا  
فكن الملاذ ولا تسوغ غبننا  
إن نحن ضعننا ضعت أنت وإن تصن  
آمالنا صانتك كنزاً يقتسني  
ويجنى يوم للحياة مقدس  
فيكون معبود الحياة المعلننا

لولاك كانت مثل أشباح الردى  
بجهنم لا مثل أطيايف المنى  
فأجب دعاء للبرية شاملاً  
من قد أساء لنا ومن قد أحسننا !  
أما القصيدة الأخرى فجاء فيها :

كلهو الربيع  
ينمق للأرض عمراً جديداً  
وكم يستعيد  
ويضمن حلم العفاء .  
فلا لوعة ترهق  
ولا بائس يطرق  
كأنا سبهننا بنور القمر  
وفيه اللجين الحبي  
طهور ، نبيل ، مخفى  
فيغمر أرواحنا  
ويبدع أفراحنا  
ويقتل أتراحنا  
فيخلق دنيا لنا  
ترف بكل الغنى  
وأثمنه نورها

وقد صدق أحمد زكي أبو شادي في هذه الدعوة لترجمة الشعر العربي إلى اللغات الأجنبية وهذا ما تفرص عليه اليوم الهيئات العلمية المشولة ، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بيد أن النماذج التي اختارها أبو شادي ليست نماذج مثالية ولعله تأثر في ذلك بكبريائه الشعرى واعتزازه بمكانته الأدبية وإنتاجه الشعرى .

ولكن هذا لا يمنع وجود نماذج من شعر أبي شادي تؤدي الغرض المنشود في أمانة تامة ووفاء عظيم ، والملاحظ أن أبا شادي اختار النموذج الثاني من الشعر الحر ، فقد كان يؤمن بنزعة التحرر في الشعر إلى جانب حرصه على عمود الشعر العربي في أغلب



دواوينه وكان يرى أن كل شاعر لا يملك حرية  
التعبير عن أزماته النفسية وعواطفه الشعرية وعالمه  
الوجداني تعبيراً خالداً مستقلاً تتجلى فيه براعته  
الطليقة بعد بعيداً عن الكمال الفني .

ولكن هناك حقيقة جديرة بالتسجيل وهي أن  
شعره الذي يعتمد على الأوزان العربية الكلاسيكية  
يفوق شعره الحر الطليق .

ولعله انطلق في هذا الميدان حتى يجارى شعراء  
الغرب في هذا الضرب من الشعر حتى لا يقصر  
باعه في ميدان من الميادين الأدبية ، كما حرص على  
نظم الشعر القصصي وله في ذلك صولات كبيرة  
وجولات عديدة .

ومن تمثيلياته القريية « حلم مجنون ليلي ، وابن  
زيدون في صحبه ، الزباء ، ازدشير ، بنت الصحراء  
إحسان ، سقراط ، سلام وميرندا ، نفرتيتي  
والمثال ، يوم في تنيس » .

وقد ترجم إلى جانب ذلك رباعيات عمر الخيام ،  
ورباعيات حافظ الشيرازي ولم يترجمها ثراً إنما  
ترجمها شعراً :

### الأم والأمل في الحياة

وقد شاعت في شعر أبي شادي نغمة حزينة في  
بعض الأحيان هي تلك النزعة التي كانت تشيع في  
شعر الشعراء الرومانتيكيين وتكسو شعرهم بغشاوة  
من الظلال وضروب من القنامة ومسحة من الألم :

وقد كان هذا الألم الوتر الدقيق الذي عزفوا عليه  
أنغامهم ، والقيثار الجميل الذي استلهموا منه  
ألحانهم ، فهو ألم يخلق العبقرية على حد تعبير الشاعر  
الرومانسي الحالم « الفريد دي موبس » وهو ألم يعصر  
القلب وبذيب البدن بيد أنه يخلق الروائع ويصنع  
البدائع :

وفي هذا يقول الشاعر أبو شادي :

شربت فلسفتي من نبع آلامي

وقبلها عب منه قلبي الدامي

وما برحت أغنى زائراً أبداً  
كأن آلام قلبي لسن آلامي  
كأن دمي أناشيد قد احتبست

حتى تراق على قدمي أنغام

ولم تكن قصائد أبي شادي تفيض كلها بهذا  
الأم العبقري إنما كان هناك عدد من القصائد يفيض  
بالإشراق والأمل ، والنور الألاق ، والأضواء  
المتألئة ، فقال في قصيدته غادة البحر :

هيفاء ينبض بالملاحنة جسمها

فترى الحياة من الثياب تطل

والناس قد شغلوا بها عن لهوم

وعن الحسان اللاعبات تخلوا

فتأملوها ذاهلين وأسرفوا

بتأمل هبات منه يمل

ونظمت شعري من شعور عبادتي

للحسن فهو من الحياة أجل

فهنا نجد تعلقاً بالحياة وتعلقاً حسيماً بالجمال يثير  
في القلب النشوة ويبعث في الصدر الرغبة مما دعا  
الأديب مختار الوكيل أن يقول في أحد أبحاثه عن  
شاعرنا أبي شادي « إن أبا شادي يشبه الشاعر الانكليزي  
لورنس في عبادته الجسدية » .

والواقع أن أبا شادي لم يكن حسيماً في غزله  
دائماً ، حقاً نظم بعض القصائد التي تفيض بالحسية  
المطلقة بيد أن هذه الصفة لم تكن الغالبة في شعره إذ  
شاعت روح التصوف في كثير من قصائده حتى  
أنسته سطوة الجسد .

فعمري لا يقاس بعمر جسمي

ونفسي لا تذل ولو أذل

وهذا الجسم ليس له فناء

فكيف الروح وهو هو الأجل

واقسم أنني أحيا كأتني

أعيش على الدوام ولا أضل



ولى ملك الطبيعة وهى حول  
كأى كى تعين وكى نسل  
تعاف لى الفناء وكيف ترضى  
فتأتى وهى لى أم وخسل !

والشعر على هذا الأساس فى رأى أبى شادى  
شعور أولاً وقبل كل شىء ، ومرد الشعور لى  
العقلين الواعى واللاواعى . وهذان كثيراً ما يتلاقيان  
وعندما يتلاقيان كثيراً ما يغرد الشعر بأنفس روائعه  
كقصيدة المتنبى فى إصابته بحمى الملاريا وكرثية  
أبى العلاء المعرى « غير مجد فى ملتى واعتقادى » .  
وهاتان القصيدتان من أحب القصائد لى نفس  
أحمد زكى أبو شادى وأكثرهما تأثيراً فى نفسه  
وهما بعيدتان كل البعد عن الحسية .

والشعر الذى يحل عليه العقل الواعى وحده ليس فى  
نظر أبى شادى شعراً إذا دار حول نظريات وقواعد  
وقوانين وطلق العاطفة . وهذا ما نجده فى نظر  
الفقهاء ، ونحن نؤيد شاعرنا أبى شادى فى هذه النظرة  
ونرى هذا الضرب من الشعر لونا من النظم الذى  
برع فيه الشعراء كآلفية ابن مالك فى النحو ومنظومة  
ابن ماجد فى الجغرافيا والملاحاة والجهات الأصلية .  
والشعر الذى يحل عليه العقل الباطن وحده - وقلم  
يكون كذلك - هو شعر خالص يعتمد على الخيال  
والتهويل ؛

وقد ضرب أبو شادى مثلاً على هذا الشعر  
بقصيدته « ظل » التى وردت فى ديوان الشفق  
الباكى ومطلعها :

أيها الزنجى قل لى كيف أصبحت ظلى

أما الشعر الذى يزاوج بين العقل الواعى  
واللاواعى « الباطن » فهو فى رأى أبى شادى أسى  
الشعر متى جسع لى الخيال والتأمل والعاطفة فكرة  
أو مثالية مائة ، وشواهد هذا الشعر قليلة فى أية  
لغة لأنه من النادر وجود الذهن العلمى الأدبى  
العاطفى فى وقت واحد .

ويقول أبو شادى ليس صحيحاً ما يقال إن  
أشكال العاطفة والفنون المنبثقة عنها متبقي كما  
كانت منذ الأزل ، فالزمن والخيال يؤثران على تلك  
الأشكال وعلى الفنون الناشئة عنها باستمرار وفى  
تطور متواصل ، على الرغم من أحكام الغريزة كما  
أن التناول الفنى لأى موضوع ليس محدوداً ، بل  
جد منوع لفظاً وصورة .

فان الفن الخالد والشعر فرع منه هو التعبير  
الأصيل الخلاق عن الحق والجمال :

وقصر التعبير على تماذج معينة شطط فى شطط ،  
وهذا ما عرفه الغرب فأفلح وقد عكس إيمانه هذا  
فى متاحفه المتنوعة المتباينة .

وأما فى الشرق فما يزال حب التحكم سائداً  
ولا بد من أن يخضع الشعر لأشكال معينة ولوضوعات  
معينة وإلا فلن يكون شعراً .

وهذا فى رأى أبى شادى تعسف عجيب ليس  
بعده تعسف فان أمريكا مهد السريالية فى الشعر ،  
بل فى الفنون الحديثة أيضاً كما أنها مهد الشعر الحر  
ومع ذلك لا ترتفع منها أصوات الغرور ضد الألوان  
الأخرى فى الشعر الرفيع .

### إنسانية الشاعر الإنسانى

وقد حمل الشاعر أحمد زكى أبو شادى للريف  
مشاعر عذبة صادقة ، وحفل شعره بحب الريف  
الهائى الوادع وأشجاره الوارفة الظلال وسندسه  
الأخضر الممتد حيث تلتقى صفحة المروج الخضراء  
مع صفحة السماء الزرقاء ، وجداوله الجارية ،  
وغدراناه المترققة ، وطبوره المفردة ، وصباحه  
المشرق الباسم ، فى أصيله الذهبى الحالم ، وليله  
الساكن الهائى . ولم تصرفه الحياة فى نيويورك  
ولا أضواء المدينة اللاغية ، وضوضاؤها الصاخبة  
عن حب الريف والتعلق بأكنافه والتغنى بجمال الحياة



بين أحضانها : ولذلك نظم أبو شادى قصائد عذبة  
عدة في وصف الريف والترنم بالسواقى الدائرة  
والشواذيف المتحركة والحبات الناضرة .

وكان يحمل في جنباته قلباً ذهبياً ، فهو شاعر  
مخلص أمين ، يحمل لاهله وزوجه وأبنائه مشاعر  
صادقة تتمثل في حياته اليومية ، وتراءى في قصائده  
الشعرية ، وتتجلى في خفقاته ونبضاته ، فهو في هذه  
الناحية أشبه بالشاعر الكبير « اسد شوق » الذى نظم  
بعض قصائده في أهله وذويه ومنهم ابنته « أمينة »  
وابنه على ، وكما فعل الشاعر مبد الرحمن صدق الذى  
نظم ديواناً بأكمله في رثاء زوجته التى كان يكن لها  
أعمق الحب ويحمل لها أخلص الود حتى فاض الديوان  
بالدموع الثرة والزفرات الحزينة والأناث الكليمة !  
وشاعرنا أبو شادى ينظم بعض قصائده إلى بناته  
ومنها قصيدة بسمة الأرض التى أهداها إلى ابنته  
هدى كما أهدى قصائد أخرى إلى ابنته صفية وفي  
قصيدة من تلك القصائد يقول :

أعرف الحب كيف عشت ملاذى  
وسلامى وأملك الحب كونا  
وتناهيت يا « صفية » فى البر  
بقلبي فلم يعد بالمعنى  
ويقول في رثائه لزوجته الأولى يصف جمال  
البيت الذى كان يعيش فيه :

ببنى وهل بينى سوى جنتى  
فكل ما فيه عزيز وحيب  
يحنو وكم يحنو على مهجتي  
وكل ما فيه عطوف رقيب

فهو شاعر يؤمن بالاستقرار البنى والمناء  
الزوجى على عكس ما يرى بعض الشعراء حين  
ينادون بحرية الأديب وانطلاقه ونحرره من كل قيد  
وتخلصه من كل أمر ولو كان رباط الزوجية  
المقدس ، فالشاعر فى عرفهم لم يخلق إلا ليهم فى دنيا

الجمال ولينتقل بين ربات الحجال مثله فى ذلك مثل  
الطائر الغرد الذى يرسل غناؤه العذب الشجى وهو  
ينتقل من فن إلى فن ومن دوحه إلى دوحه !

وعندما ماتت زوجته فى الإسكندرية رثاها بدمع  
هتون ونشر قصيدته التى مطلعها :

ماذا تفيلدك لوعتى وبكائى

هذا فناؤك مؤذن بفنائى  
ولعل خير ما نختم به الحديث عن هذا الشاعر  
الكبير الرد على هؤلاء النقاد الذين يرمون شاعرنا  
بالانغزالية ، وهذا الرد نسوقه من قصائده فى  
التسامح ، وفيها يوضح السبب فى سخطه وضيقه ،  
وألله الذى سيطر على شعره ، وشاع فى رثيته :

ما شكائى من الأنام عدا  
أنا منهم فما عدائى لنفسى  
هو عتب الحب مهما قسا العت  
سب فما يأسى الأليم يئاسى  
ليس يخطئ سوى شوق وجدا  
فى لإصلاحهم وإيثار حسى  
كم صفيه يتألى وأنا الحما  
فى على روحى بروحى وأنسى  
وعتائى له يلاحقه النصه  
سح ويا ربما أعاقب نفسى

### وطنية الشاعر الوطنى

والشاعر المغترب لم يكن يعيش فى وقت من  
الأوقات بعيداً عن الأحداث التى تجرى فى وادى  
النيل ، بل إنه لم يكن يعيش فى معزل عن الأحداث  
العربية التى تحدث فى الوطن العربى ، ونظم قصيدة  
بعنوان « أبطال غزة » بمناسبة الهجوم الإسرائيلى  
الغادر على غزة فى مساء الثامن والعشرين من شهر  
فبراير عام ١٩٥٥ . وتوجد هذه القصيدة فى ديوانه



المخطوط « ايزيس » ولو امتد العمر بشاعرنا وشاهد  
العدوان الثلاثي الغاشم على البلاد ما ترددني صب جام  
غضبه على هؤلاء المعتدين الآثمين ، ويسجل هذا  
كله في شعر ينبض بالوطنية الخالصة ، والقومية  
العارمة ، والإباء العربي الكريم غير أن المنية عاجلته  
قبل هذا الحدث الخطير بأكثر من عام  
إلا إنه سجل ترحيبه بآعلان الجمهورية في مصر  
وزوال الحكم الملكي البغيض الذي كان يخدم  
مصلحة ويتجاهل مصالح الشعب العربي وأهلى بلقة  
حب إلى قاصدي كنانة الله في أرضه فقال .

يا قاصداً « مصر » في زهو وفي جنل  
هنت ما مصر إلا أم أوطان  
أم الحضارة ما كانت طفولتها  
إلا مفاخر فنان وإنسان  
لكل فرد بلاد يستقر بها  
ومصر مهما استقل الموطن الثاني  
لها عهود على الدنيا موثقه  
فطالما حبت الدنيا بإحسان  
والثم ثرى مصر غنى راكمها شغفا  
ونخل فؤادي غنى بعض قرباني  
فعش لقومك بل للناس أجمعهم  
وعد لقومك ذخراً ليس بالفاني

وهكذا كان الشاعر أحمد زكي أبو شادي  
يرفع راية العروبة خفاقة في المهجر ، وقد ظلت  
هذه الراية تحف في الأجواء حتى انطوى ذلك العلم  
الكبير الذي نوه بأدبه الدكتور فون جريتام والدكتور  
بروكلمان في موسوعته الأدبية المشهورة وغيرهما من  
أقطاب الفكر في الغرب ووصفه الأب الكرمل فقال  
« إن الدكتور أباشادي مفخرة من مفاخر مصر ،  
فهو أديب ، شاعر ، ناثر عالم وإنسان عظيم... »  
كما كان الدكتور يعقوب صروف يضرب  
المثل بأبي شادي على أن توارث العبقريّة الأدبية غير  
منقوصة من ناحيتي الأب والأم .

وقال المستشرق اليوناني الكبير « سقراط سبيرو »  
« أبوشادي أعظم شخصية شاعرة عرفتها اللغة العربية ،  
وإذا استثنينا شيخ الأدب الأستاذ خليل مطران فابو  
شادي بلا نزاع اسمي شاعر رومانتيكي في العالم العربي ،  
وهو شاعر يسبق زمانه بأجيال ونظراً لقربه منا ،  
فإن شاعريته المتألفة الفسيحة الجوانب تبهرننا ، فلا  
تقبن تماماً مبلغ عظمتها ونحارفيها كل الحيرة ما بين  
مادح وقادح »

والذي يمكن أن نضيفه إلى ما تقدم أن أحمد  
زكي أبو شادي كان شاعراً صادق العواطف ، دقيق  
الإحساس ، بيد أن ألفاظه كانت معقدة ، وأبياته  
كانت مركبة في بعض الأحيان ، ولو أسقطنا هذا  
اللون من الشعر من حسابنا لظهر أمامنا شاعراً مفلق  
بلا منازع ، متسع الأفق ، متشعب الجنبات ، يحتاج  
إلى دراسة مستفيضة وإلى باحث منصف ينفض عنه  
غبار الأيام ويجلو ما لم يسطع من إنتاجه الفكري ،  
وينشر ما لم ينشر من تراثه الأدبي ، ولقد مكنته  
حياته في إنجلترا وأمريكا من الوقوف على التيارات  
الفكرية المعاصرة فتأثر بها وارتشف منها ونحس  
لبعضها ، وما كتب عنه لا يشفى غلة ولا ينقع غليلاً  
ولا يروي صدى ، فقد أغفل ما نظمه من الشعر  
الوطني ومن الحنين إلى مسقط رأسه ، وشعر  
الحرية والثورة ورواياته الشعرية وأقاصيصه ،  
وترجماته ، كما لم يشر أحد من الباحثين إلى جهوده  
في بريطانيا حيث قام بأهم عمل أدبي في حياته وهو  
تأسيس جمعية آداب اللغة العربية وقد تولى سكرتيرتها  
ودعا المستشرق الكبير الدكتور مرجلوث لرئاستها .  
ولأبي شادي أربعة دواوين مخطوطة في أمريكا  
لا اثنان كما ذكر بعض الباحثين . إن حياة أبي شادي  
كتاب ضخم مغلق وهو في حاجة إلى من يفتح  
صفحاته ويقرأ علينا ما فيها من روائع خالدة باقية  
مع الزمن .

جمال الدين الرمادي



# فلسفة الفن في الفكر المعاصر

الدكتور زكريا إبراهيم

ليس عندنا نقد : فالنقد عندنا شيء . . . أي شيء . . . كلام مجرد كلام يتراوح بين الكتابة اللاهوتية والرأي الشخصي الخالص والتعبير لمجرد التعبير . وليس أدل على ذلك من فوضى النقد عندنا واختلاف النقاد حول مشروعية العمل فضلا عن درجات التقويم . فالمسرحية الواحدة مثلا يحكم عليها ناقد بالإنجاح التام ويحكم عليها ناقد آخر بالفشل التام ، ولو حاولت أن تصرف على القاعدة النقدية التي يقف عليها هذا الناقد أو ذلك لما استطعت إلى ذلك سبيلا ، لأنه بنفس المقياس الذي يمجده به ناقد هذه المسرحية يحكم بالإعدام على مسرحية أخرى ، ذلك لأن النقد قائم أصلا على العلاقات الشخصية حتى أصبح عندنا « نقاد ملاكي » أو نقاد تابعون لمكتتاب . . . قل لي من هذا الكاتب أقل لك من هو ناقده !

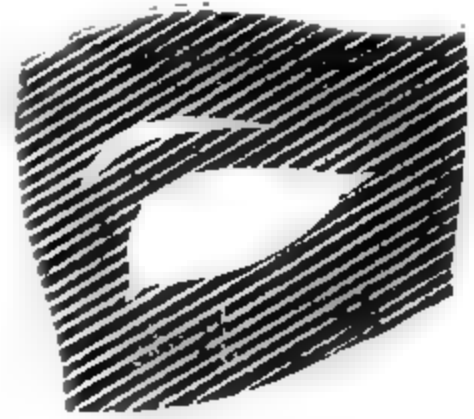
أخف إلى ذلك أننا ليس عندنا نقاد يكتبون ولكن عندنا كتاب ينتقدون ! فلا يوجد الناقد المتخصص في هذا الفن أو ذلك وإنما يوجد نقاد هم أصلا كتاب يقولون رأيهم في كل شيء . . . مع أن النقد شيء والكتابة شيء آخر . . . وإلا فإذا كان يسيرا على المؤلفين أن ينتقدوا فلم لا يكون يسيرا على النقاد أن يكتبوا شعرا أو قصصا أو مسرحيات ؟ كلا يا سادة . . . ليس الناقد أدبيا قاشلا وإنما هو الوجه الآخر لعملة الفن . . . كل ما هناك أنه يخضع رؤياه الفنية البعيدة لمنهج النقد الموضوعي بينما يطلق الفنان في رؤياه القبلية من إحساسه الذاتي الخالص .

والسؤال الآن هو هذا . . . ما السبب في فوضى النقد عندنا . وما السبيل إلى الخلاص ؟

السبب أنه لا نستطيع أن نضع أيدينا على نظرية عامة تصدر عنها كافة الاتجاهات سواء في الفن أو في الفكر ، في النقد أو في الأدب . وأتصد بانظرية عامة لا يمكن . النكزية ه المريضة التي يقف فوقها كل منشط إنساني كما في حالة البراجماتية في أمريكا والوجودية في فرنسا والوضعية في إنجلترا والماركسية في الاتحاد السوفيتي . ومن هنا كانت اشتراكيتنا العربية جنيمة حل أولا وقبل كل شيء . لأنها ليست مجرد خلاص اجتماعي واقتصادي ولكنها أيضا خلاص فكري . لهذا كان رائعا من الدكتور زكريا إبراهيم أن أصدر كتابه « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » في هذا الوقت بالذات ، مفتتحا به سلسلة فلسفية جديدة سماها « دراسات جمالية » واعداد أن يتناول فيها بالبحث كل ما يتعلق بفلسفة الفن أو علم الجمال . وعلى الرغم من أن هذا الجانب جانب هام من جوانب التفكير الفلسفي . وعلى الرغم من أنه الأصل الذي يد النقد الأدبي فرعاً له إلا أنه لم يحظ بعناية باحثينا وغل مهملا حتى الآن . ومن هنا جاء كتاب الدكتور زكريا تغذية لهذا القطاع الهام من قطاعات المجال الفلسفي ، ورصفاً للطريق أمام النقد الأدبي بموضوعاته ومشكلاته . وهكذا حرص المؤلف على إهانة الكثير من الآراء وإثارة العديد من الأفكار لا في صورة قضايا ومشكلات ولكن في شكل اتجاهات تمثل في شخصيات . والرائع في اختيار المؤلف هذه الشخصيات أنهم لا يتشابهون فيما بينهم بقدر ما يتباينون ، ولا يتكررون وإنما بكل بعضهم بعضاً . . . فهو يتحدث عن فلسفة الفن عند برجمسون وكروتش وسارتر وإفا ، وعند ديوي وألان ومالرو ، وعند ميخائيل بولوتسكي وكريستوفر ، ثم عند هيدجر وكسبرر وسوزان لانجر وهربرت ريد ، وأخيراً يتحدث عن فلسفة الفن كما هي تلك في المدرسة الفرنسية المعاصرة عند كل من سوريو وباير ، وأخيراً جداً يعقد المؤلف فصلاً طريفاً عن فلسفة الفن في الفكر العربي المعاصر كما هي ممثلة في المحاولات التي قام بها كل من المقاد . وسلامة موسى . وتوفيق الحكيم ، وأحمد حسن الزيات ، وزكي نجيب محمود .

والذي يلاحظ على اختيار الدكتور زكريا إبراهيم لهذه الشخصيات أنه ليس وافياً بكل الفلسفة . موضوع البحث : فهناك فلاسفة لم يتحدثوا عنهم على الرغم من أهميتهم القصوى في مباحث فلسفة الفن . . . من هؤلاء مثلاً سموميل ألكسندر ، وجورج كولنجود ، والبروفسور كاريت . ويلاحظ أيضاً على هذا الاختيار أن فلاسفة جميعاً من المعسكر الغربي في الوقت الذي لا نجد فيه فيلسوفاً واحداً من المعسكر الاشتراكي ، وكان في وسع الدكتور أن يتحدث عن فلاسفة لهم شأنهم من أمثال لوكاتش ولوفافر وارنست فيشر . وهناك الملاحظتان هما يقابلهما في الجناح العربي من حيث إغفال المؤلف لأديب مثل مصطفى صادق الرافعي بمحاولاته البيانية : وفقد مثل محمد مندور بمحاولاته الأيديولوجية . أما الملاحظة الأخيرة على هذا الكتاب القيم في موضوعاته الرائع في أسلوب تناوله فتبديها على العنوان : فلماذا أن مؤلفنا لا يقدم لنا موضوعه في صورة قضايا ومشكلات ولكن في صورة اتجاهات ممثلة في شخصيات كنت أفضل بدلا من « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » أن يسمى كتابه « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » .





## لقاء وكل شهر

### اليونسكو ..

في عيد العشرين

يحتفل في الشهر القادم بذكرى مرور عشرين عاماً على إنشاء منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) وهذا المقال عن أهمية الدور الذي قامت به اليونسكو لتدعيم علوم الإنسان - تحية لهذه المنظمة في عيدها العشرين.

● ●

الإنسان كى تميز جنباً إلى جنب مع هذه المحاولات الحية .. وذلك بالمعرفة التجريبية عن التفاعل بين التنظيم الاجتماعى وبين التطور البشرى .

فما هو المقصود بالمعرفة التجريبية ؟ هل هى النتائج التى توصل إليها داروين - مثلاً - فى كتابه « يوميات الأبحاث » الذى كتبه عن أسفاره على سلطنة « بيجل » ، وقال فيه « إن هذه الأنواع المتشابهة إنما هى أنواع ترتبطها قرابة الدم ، وقد انحدرت جميعها من أصل واحد » ؟ أم ترى هى تلك النتيجة التى حققها ونادى بها سنسر وهى أن الهياكل الاجتماعية فى مجتمع ما ، وكذلك الوحدات البشرية فى

إن التفاعلات البشرية التى تملأ العالم الحاضر قد تولدت من تطورات اجتماعية تعاقبت على المدى التاريخى بين القرنين التاسع عشر والعشرين .. ومن ثم فإن هذه التفاعلات تحتاج فى تفسيرها وتحليلها إلى ما مر به العالم فى تلك الحقبة من بدلات فى الأوضاع والمفاهيم ، وإلى ما قام به الإنسان من أدوار إيجابية لتدعيم هذه التغيرات أو تعديلها ، ونشر هذه المفاهيم أو تجميعها فى اتجاه واحد .

لذلك فإنه يمكن القول بأن هذه التفاعلات الحالية تعتبر حلقة من هذه المحاولات البشرية التى لا تنتهى .. غير أن الجهد لا يزال يبذل أيضاً لتدعيم علوم





ذلك المجتمع ، تتطور بحسب اتجاهات  
تحلها مشاكل البقاء ؟ ! أم أنها هي هذه  
التي أكدها دوركيم في بحوثه المديدة . .  
فقال « إن وظيفة الهيئة الاجتماعية هي  
إيجاد التوافق بينها وبين متطلبات الكائن  
الحى ، وأن التطور الأخلاقى ليس هو  
نمو الفكرة الواحدة . . لأنه يتكون  
ويتحول ويثبت تبعاً للتقدم التفاضلى  
للمعرفة ؟ أم نذهب إلى ما ذهب إليه  
ماليونفسكى من أن « المعرفة والسر  
والدين هي أرقى احتميات المستنبة في  
الحضارة البشرية . . فالسر والدين على  
درجة أرفع بكثير ، يشكلان القوى  
الأخلاقية التي لا غنى عنها في كل حضارة  
بشرية . . لأنهما قد تجردا من ضرورة  
إزالة الصراع الداخلى في الفرد وضرورة  
تنظيم المجتمع . . ومن ثم فهما العنصران  
الجوهريان لتكامل الروحى والاجتماعى ؟ !  
أم تتمثل المعرفة التجريبية في الإنسان  
نفسه كميّار اختاره قرويد للعلوم  
الاجتماعية . . فهو الذى يوجد المجتمع ،  
وهو الذى أوجد الوحدة الفعلية فيه . .

ومن ثم فهو الذى سيوجد كل منشأة أو  
هيئة اجتماعية له ؟ !  
إن أزال ميردال عالمة الاجتماع  
السويدية تشبيرة تعيب على كل هذه  
الاستفسارات في بحثها عن الدور الذى  
لدى قامت به هيئة اليونسكو لتدعيم علوم  
الإنسان . . ويدلرغم من عدم التناسب بين  
المرحبتين اللتين يجرى بينهما التقيس . .  
فإن العشرين عاماً التي عاشتها هيئة  
اليونسكو لتعتبر رقماً قياسياً في مجال  
المنجزات العملية وفي مضمار حقائق  
البحوث العلمية . خاصة وأن الهدف من  
إنشائها عام ١٩٤٦ كان مساعدة الأمن  
العالمى وتدعيم السلام « بزيادة التعاون  
بين الشعوب عن طريق التربية والعلوم  
 والثقافة ، لكي يزداد احترام العالم  
وتقديره للعالة ولحكم القانون ، ولحقوق  
الإنسان وحرياته الأساسية في كل مكان » .  
ومعنى ذلك أن اليونسكو أخذت على  
عاتقها نشر المعرفة لرفع مستوى الكفاية  
ومستويات المعيشة وزيادة فهمنا وإدراكنا  
وتماخضنا مع الشعوب الأخرى . . بوسائل  
وأاليب متعددة . . قارة بنشر الكتب  
وتشجيع نشر المؤلفات والعصاف  
والجالات بمختلف اللغات ، فتعالج فيها  
المسائل الفنية والفلسفة والعلوم الإنسانية  
وغيرها من العلوم . . وقارة تشجع على  
تنظيم حلقات البحث الدولية والمؤتمرات  
التي تجمع الخبراء والإخصائيين من أنحاء  
العالم كافة . . وقارة تسعى إلى تكوين  
منظمات ثابتة مثل المجلس الدولى للدراسات  
الفلسفية والإنسانية ، ورابطة العلوم  
السياسية الدولية ، ومكتب تبادل  
المعلومات العلمية بين المختصين بها . .  
وقارة أخرى بإقامة مشروعات « التربية  
الأساسية » لمحو الأمية من أجيال التي ترتفع  
نسبة الأمية فيها . وما يقتضيه هذا النوع  
من المشروعات من إنشاء مراكز لتأهيل  
المعلمين المختصين لتأدية هذه المهمة على  
أحدث الأساليب العلمية في التربية .  
وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف ،  
وجدت هيئة اليونسكو أنها لا بد وأن  
تتعاون مع المنشآت التي استبدلت من





رسالاتها خدمة الإنسان واحتياجاته . .  
مثل منظمة الصحة العالمية ومنظمة التغذية  
والزراعة ومنظمة العمل الدولية .

وما المحور الذي تدور حوله كل  
هذه الأهداف وهذه الحملات إلا الإنسان  
وعلموه . ومن ثم يمكن القول بأن علوم  
الإنسان تنال حظوة لدى اليونسكو وتحتل  
منزلة رفيعة في برامجها وتسم بدورها في  
إتمام فاعلية هذا الاتجاه العقلي الجديد .

فقد كانت العلوم الاجتماعية قبل هذه  
السنوات العشرين مقصورة على قاعات  
الجامعات ، باعتبارها نظاماً جامعيّاً  
مستقلاً . . لكنها خرجت منذ ذلك الحين  
إلى الحياة لتقارس وجودها الطبيعي في  
الحقل الذي وجدت من أجله ، بل جعلت  
من هيئة اليونسكو نفسها منصة تنادى العالم  
من فوقها إلى معرفتها ومناقشتها ، وإلى  
تدليلها وإكمالها وتداولها . فأصبح  
المهندس المعارى - مثلاً - النائم على بناء  
مدرسة جديدة مطالباً بمناقشة رجل التربية  
والباحث النفسى . . للتشاور معها  
والتعرف على متطلبات التربية السليمة .  
وما هو مأخوذ به لتطور مرحلة التعليم  
انتهى من ظروف ملائمة إلى خطوط محددة  
إلى أنسب السبل لاستغلال مساحة هذه  
المدرسة .

كذلك الأمر عندما تشرع دار نشر  
في تصميم إعلان عن موسم بيع بعض  
المحصول الجديد ، فإن هذه الدار تضطر  
إلى طلب المشورة من عالم الاجتماع حول  
الاحتياجات الشائعة ونوع العرض المناسب  
إلى نفوس أفراد المجتمع .

والسياسى كذلك ، عندما ينوى  
دخول معركة انتخابية . . أصبح لزاماً  
عليه أن يرسم استراتيجيته في المعركة على  
أساس من التشاور مع مختلف الأخصائيين  
في العلوم الاجتماعية للإلمام بحقائق الظواهر  
والمشاكل الهامة التي تشغل بال ناخبيه .

بل إن مشروعات دولية هامة  
صارت تضم علماء نفس كمستشارين  
يزودونها بأفضل السبل لخلق وحفظ  
صلات فعالة بين الاتجاه العام وبين الرغبات  
الفردية .

حتى في مجال الاقتصاد . . كان

رجل الاقتصاد في الماضى يقدم النصح إلى  
الملوك والرؤساء والحكام مطلقى السلطة .  
لكنه كان يقدمها إليهم كهوا ، فصار  
اليوم ذا شخصية محترفة عالية التأهيل . .  
يلعب دوراً آخذاً في ازدياد أهميته حول  
تنمية وطنه وأوطان الآخرين ، ومن ثم  
رسخ في الأذهان أن العالم أخذ في التضييق  
من رقعة أراضيه . . فظراً لشدة تلاحم  
مصالحه وأرتباطها . . بمعنى أن التقسيم  
الدولى صار مرتبطاً بنمو الأقطار الأخرى  
كافة . وقد كتب كينيث بولدينج ،  
الاقتصادى العالمى ، في « المجلة الدولية  
للعلوم الاجتماعية » عام ١٩٩٥ . . كتب  
يقول « أظن أنه صار بالإمكان التنبؤ  
بأن دور العلوم الاجتماعية قد حان للقيام  
ب مهمة المنهج الدولى المشترك في العلاقات  
بين الدول ، فهى القوة المؤثرة التي  
تستطيع أن تقدم للعالم صورة كية ،  
إحصائية ، مبنية على معيار محدد ومناهج  
دقيقة » . ومن ثم فإن رجل الاقتصاد يجد  
أنه من المحتم عليه ، الآن ، أن يتحمل  
مستويات ضخمة في رسم السياسة  
الاقتصادية . . على ضوء طرق التجميع  
وبيانات التحليل في الإحصائيات شديدة  
التعقيد .

ومن الموضوعات الهامة التي شغلت  
أذهان العالم المعاصر . . التعصب العنصرى  
والسعر الجنسى . . وكان لجهود اليونسكو  
مكان الصدارة في تبديد هذه الأوهام  
القديمية بالبحوث العلمية المميقة في  
الأصول والأجناس . . فعمدت المؤتمرات  
المشتركة بين أخصائى العلوم الاجتماعية  
وعلماء الحياة ، وتم فيها بحث النظريات  
المديدة السابقة المتعلقة بالأجناس العليا  
أو الدنيا . . فأسمت هذه المؤتمرات في  
تنوير العامة وتقديم معلومات للخاصة  
أكثر تكاملاً في هذا المضمار . . ومن ثم  
اتخذ التعصب للأصل طريقه إلى الاندثار ،  
لأن المفهوم الكامن عن المساواة البديهية  
بين كل البشر قد شاع وأزدادت شواهد ،  
وصار الاعتقاد في سواد أو في دونية  
الجنس معتبراً في أغلب الأقطار  
والمجتمعات « تأخرأ » أو « جهلاً » .  
وهذا كان ليونسكو الدور الطليعى في



الدورة على الوهم المتصرى ابتداء بأول مؤتمر خاص بذلك عام ١٩٤٩ .

والخطيئ من علوم الإنسان التي تبنتها اليونسكو ، وأفسحت لها المجال في أغلب البلدان عامة ، والبلاد النامية على وجه الخصوص . لقد كان الخطيئ الاجتماع اقتصادي ، إلى عهد قريب ، يذكر في أغلب الأقطار مصحوباً بالفزع ، قبالرغم من أنه كانت هناك أزمات اقتصادية حادة وبطالة طافية ، فقد كانت هذه الأقطار لا تجد حاجة ضرورية لتنظيم الميزر في ميزانياتها ، ثقة منها في قدرة اليد الخفية التي تدير عالم الاقتصاد دونما حاجة لتدخل الدولة أو العلماء أو رجال المال . لكن السنوات الأخيرة قد أفتحت الكثيرين بأهمية الخطيئ وجدواه كواحد من الأدوية الرئيسية لهذه الأمراض الاجتماعية . ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية تأكد للجميع - حتى أكثر المذائين في الفردية - أن النتائج الباهرة التي تحققت في كل الأقطار المصنعة وساعدتها على تفادي الأزمات الخطيرة بدرجة لا يمكن إنكارها ، هي بفضل الخطيئ .

إلا أنه بالرغم من تزايد الأدلة على ضرورة الخطيئ وأهميته ، قد يصاب المرء بخيبة أمل من جراء ما انتاب بعض الدول من فشل في الأخذ بمبدئه وتطبيقه . ذلك لأن عجلة التقدم قد تدفعها إلى الإسراع في انجاز برنامج الخطة دونما نظر إلى مقتضيات تطبيقها أو دراسة كل ما يحيط بها من احتمالات ، فتتضر بعض المجتمعات إلى مشكلاتها نظرة منعزلة عما يدور حولها من تفاعلات في المجتمعات العالمية الأخرى ، أو قد تنظر إليها منفصلة عما يقتضيه علاجها من عون من العلوم الأخرى . . . فتجاء الخطيئ لا يمكن أن يتم إلا بالترابط بين عناصر ثلاثة . . اقتصادية في المقاسة ثم اجتماعية وثقافية بعدد .

لذلك فإن مهمم اليونسكو تجاه الإنسان قد تبلورت في بذل أقصى الجهود ، لاستخلاص أكبر قدر ممكن من أفكار وحلول أعصابيئ علوم الإنسان ، وجمعها في نظرية أو قانون عام ، يستعين بها السياسيون لا رجال الدولة في

الأخذ بأيدي مجتمعاتهم والسير بها في طريق الخلاص من الفقر ، أو الوصول بها إلى نقطة الانطلاق إلى رحاب المستقبل الخال من صراعات التفاوت في الإمكانيات . ويبدو من هذا أن العلوم الإنسانية لم تكن تلتفت إلى المشكلات الناجمة عن صراع الحرب والسلام إلا بقدر ضئيل من الإحاطة وقليل من العلاج ، ويمكن أن يفسر هذا النقص بقانون العرض والطلب ؛ فالمشولون السياسيون ، فيما يتعلق بهذا الموضوع ، قلما يصفون لنصح العلماء . . فلم يعد ثمة داع إذن لإضاعة الجهود العلمية فيما لا طائل هلى أو تطبيقى من ورائه .

لكن الدراسة التي قدمها أوتو كلاينبرج في مجلة اليونسكو عام ١٩٥١ بعنوان « حالات الأزمة والمفهوم الدول » والتي اكتسبت صفة المحاولة الطليعية . . قد تناولت هذا الموضوع من زاوية المشكلات النفسية الناجمة عن صراع الحرب فقال « إن الحروب تبتت أولاً في عقل البشر » .

ولقد قامت مراكز جديدة للبحوث مجهزة لدراسة أنواع الصراعات ومستوياتها ، ووسائل حفظ السلام والتبادل الثقافي . . إلى غير ذلك من بحوث . . وتوجب النتائج المستخلصة منها أن يؤخذ بها بعين الاعتبار لدى المشولين السياسيين .

ونستطيع أن نتخيل كم يطرأ على العالم من تغير لو أن الطاقات الخلاقة لدى مئات الآلاف من العلماء والفنيين أوقفت عن العمل في ابتكار آلات الدمار ، كي تستخدم في العالم كله لإنتاج الخيرات ، وللازدياد بكياننا الاجتماعي .

ولا يفوتنا بعد كل هذا أن نعلم أن العلم الإنساني لم يتخط بعد كل العقبات الاجتماعية ، وأن هذه العقبات تشكل كل يوم تهديداً أكثر خطورة على عالمنا . ومن ثم فإنه من الضروري القضاء عليها أولاً بأول وبأقصى سرعة ممكنة .

وهذا هو الدور الذي تواصل هيئة اليونسكو القيام به حتى يومنا هذا .

جمال يدران





# إيقان ألبرخت..

## صور الواقع والمجهول

مرسم الفنان إيفان ألبرخت



إيفان ألبرخت مصور أمريكي معاصر وواحد من أمهر المنصورين في العالم أجمع اليوم . وهو يعيش في شيكاغو التي ولد بها عام ١٨٩٧ . درس العازة ثم التصوير في المعاهد والجامعات الأمريكية ما بين عامي ١٩١٥ و ١٩٢٤ . وعُدهم أثناء الحرب العالمية الأولى كمصور لعمليات الجراحية ولقشون الطيبة . وصور ما بين عامي ١٩٣١ و ١٩٤١ لوحته المشهورة الأخيرة الدقيقة « لم أفعل ما كنت يجب أن أفعل » وفي عام ١٩٤٢ منح الميدالية الذهبية من أكاديمية الفنون الجميلة ببينسلفانيا والجائزة الأولى من متحف متروبوليتان ، وفي عام ١٩٤٣ و ١٩٤٤ رسم صورة دوريان جراي التي توقفت عليها نجاح الفيلم الذي حمل ذات الاسم والذي بنى على رواية أوسكار وايلد الشهيرة ، ذلك أن قمة التوتر والدراما في ذلك الفيلم تركزت في اللحظة التي يزيع فيها البطل الذي احتفظ بشبابه الستار عن لوحته التي حملت آثار كل السنين التي عاشها في الاثم والفجور . وفي عام ١٩٥٠ منح جائزة جامعة نورثويسترن في التصوير ، كما حصل على عدة جوائز أخرى ومنح عضوية المعهد القومي للفنون والآداب .

وقد درس إيفان ألبرخت تمهارة إلا أنه تخلى عنها لأنه تصور - على حد قوله - أن عليه كي يصبح مبدعاً ناجحاً أن يكون ناجحاً يخضع للعرض والطلب . أما كمصور فالأمر لا يحتاج إلى زبون . ومن ثم يمكن أن يكون أكثر صدقاً مع نفسه . ويقرر ألبرخت أنه لم يكتوثر بالفن حتى تعلق لوحاته على الجدران ولا يضع نصب عينيه عمليات العرض والبيع . إن الفن كتاب يعرض فيه الفنان تجربته في الحياة . ولقد درس ألبرخت النحت أيضاً . ولا زال يطرق هذه الوسيلة للتعبير عن خلجات نفسه من وقت إلى آخر . ويعتقد مخلصاً أن أفضل الرسامين في العالم هم المثالون .

وإذا كان النقاد قد ألفوا أن يرددوا عن ألبرخت أن موضوعه المفضل هو الموت فهذا غير صحيح تماماً ، فالحياة في نظره كلها قوة ومضاء حتى في حركتها إلى الموت . إن الجمال بالنسبة لألبرخت كلمة جوفاء لا معنى لها ، أما القوة والحياة فهما ما يسمى إلى التعبير عنهما . وهو يحب أن يخلق بفنه إحساساً بالمجهول كلما كان ذلك ممكناً . وأى شيء سواء أكان من صنع البشر أو من صنع الطبيعة يمكن أن يكون هو المجهول الذي يثيره ألبرخت . إن التفكير في أي شيء موجود رائع إلى الحد الذي يجعل المرء يشك في حقيقة وجوده .

ويصور ألبرخت من المفاجئ دائماً ، وهو يقول في ذلك إنه حتى إذا لم يكن أمامك نموذج فأنت تعتمد على المفاجئ الذي في ذاكرتك سواء أكنت تعرفها حق المعرفة أم لا ، ويجد ألبرخت أن استخدام النموذج يوصل إلى تمييز أبلغ قوة ، تماماً كما لو كان المرء مع من يجب فعلاً ، فهذا أفضل وأوقع من مجرد أن يحلم بمن يجب . على أن ألبرخت ليس عبداً أسيراً للشكل التقليدي للمفاجئ فهو لا يريد لها في أوضاع جامدة أو متعارف عليها بأي حال من الأحوال ، ولهذا فهو يدأب على تحريكها والتعبير في أوضاعها ومستوياتها . وهو يهدف من ذلك إلى أن يجعل المتفرج يتحرك ويفكر على النحو الذي يريده له هو . إن الذي يسمى إليه ألبرخت في الواقع هو أن يعمل الناس على التأمل ملياً . ولهذا فهو يركز اهتمامه بالأخص على خلق تشكيلات دائمة الحركة . بعض الأشياء تراها تسقط ، والأخرى ترتفع ، والأخرى تدور حولها والأخرى تتأرجع بحمة وبسرة ، وذلك في نوع من القوضى المدبرة . ولا يحاول ألبرخت أن يجري بذلك تجربة جمالية بسيطة ، بل هو يريد بذلك على الأخص أن يزعج المتفرج ويفرسه في التأمل والتفكير بأن يلمس الأشياء في حالة من التوتر والصراع الدائمين .





لوحة « ماري بلوك »  
لفنان إيرفان البرخت

منها اللوحة : عشب طائر ، مصباح قديم ، آنية ، ستائر ممزقة ، زجاج شبك مكسور ، قوالب الطوب ، بل حتى الشجرة اليابسة كل شيء أحضر إلى المرسوم . ثم بعد ذلك يعد البرخت تخطيطاً محكماً على الورق لما ستكون عليه اللوحة . ومن الطبيعي أن تدخل تعديلات كلما مضت اللوحة نحو التمام ، لكن التخطيط الرئيسي يظل حاكماً للوحة ثم بعد ذلك يرسم البرخت على القماش رسماً كاملاً بالفحم . ولقد استغرق منه ذلك وحده عاماً كاملاً بالنسبة « للنافذة » وفي النهاية يشرح البرخت في التصوير ، وكقاعدة عامة ما أن ينتجز مساحة صغيرة فانه لا يعود إلى لمسها أو تعديلها ، بل يمضي قدماً إلى أجزاء أخرى من اللوحة . هل أن البرخت يمتدح بأن التصوير الأول لأية لوحة يكن في عقل المصور ، ويجب عليه أن يرسم اللوحة كما ترسم في ذهنه ولا يترك ما وضعه في القماش اكتفاء بما جاء عليه .

ولقد ثار التساؤل في قلوب الناس عما جعل إيرفان البرخت يدرج يد إنسان ضمن الأشياء التي رسها في لوحته « النافذة » . فيقول إنه إنما أراد في لوحته جزءاً من الجسم الإنساني حتى لا تضحي

أعماله لوحته « الندية الميتة » ثم لوحة الرجل البدن ذي القبة المستديرة وهي التي أطلق عليها مصورها « خلق الله الإنسان على صورته » وهناك أيضاً لوحته « ماري بلوك » ولوحته التي أطلق عليها اسم « النافذة » وكثيراً ما يطلق البرخت على لوحاته تسميات مؤقتة ، ثم يقرر التسمية النهائية عندما ينتجز اللوحة . وهو يقول في هذا الصدد : لا يمكنك أن تعرف بالضبط مقدماً ماذا ستعني اللوحة في النهاية . إن الأمر أشبه برحلة حول العالم « ولا يمكنك أن تعرف ماذا ستري إلا إذا رأيته فعلاً . اللهم إلا إذا كنت ترغب في أن يتولى مكتب لسياحة ترتيب كل حركاتك وسكناتك مقدماً . وليس البرخت من هذا الصنف .

ولا يعني إيرفان البرخت بعمل مسودات مبدئية مدروسة لوحاته قبل أن يشرح فيها ، فليست هذه الطريقة التي يعمل بها ، لكنه يستغرق من أسبوعين إلى شهر في تجهيز التشكيل الذي سيصوره . وهو يفعل ذلك بأشياء حقيقية يجلبها إلى مرسه ويضعها على منصة متحركة . وفي الإعداد للوحة « النافذة » نجده يحضر إلى مرسه كل المقومات الواقعية التي تتألف

ولقد اعتبر إيرفان البرخت مصوراً واقعياً لكنه لا يعتبر نفسه كذلك ، بل ويمضي فيقول إنه لا يعتبر نفسه شيئاً على الإطلاق . إن الانضمام إلى حركة عامة في الفن سواء من حركات هذه الحقبة أو تلك إنما هو انضمام إلى عملية فرار أمام ثور هائج . والسبب في استخدام البرخت أسلوباً مفرطاً في التفاصيل الواقعية إنما هو الرغبة في أن يربط عدة عناصر متنافرة ويدمجها في بعضها حتى يكون للوحته تأثير مركب . إنه يفتنى أشياء معروفة جيداً ويسوسها بحيث يملك على أن تخوض في اللوحة وتري الأشياء من زوايا جديدة ، لكن حذار أن تأخذ الأمر على أنه خداع نظر ، إن الأمر مثلما تسمير اليوم بطوله تدقق النظر فيما حوله ، وتختبر كل ما يصادفك ، ثم في آخر النهار تبلور كل شيء رأيته وخبرته في لوحة واحدة . والواقع أن الأمر يصبح في النهاية عملية توفيق بين الزمان والمكان .

ولعل أفضل أعمال إيرفان البرخت لوحته « الباب » وهذا الاسم أطلق عليها من قبيل الاختصار ذلك أن الاسم الأصلي الذي أطلقه عليها مصورها هو « لم أفعل ما كان يجب أن أفعل » كما أن من أبرز



لوحته صامتة خالية من الأنفاس البشرية. إن الحجر إنما هي من صنع الإنسان ، واليد التي أدرجت إنما أدرجت لإضافة الحياة إلى كل تلك الجادات التي تضمنتها اللوحة . ويعتقد ألبرخت أن اليد إنما تضيف إلى اللوحة معنى . إن الكثير من الكائنات التي يرسمها ألبرخت لا تبدو في تمامها لكن كل رؤيا بصرية في النهاية هي رؤيا جزئية .

ولا يعتقد ألبرخت أن للمكان تأثيره على عمل الفنان . بدليل أن إقامته المستمرة في شيكاغو لم تؤثر في طبيعة عمله . . ولو كان قد عاش في القمر لما كان قد تغير الأمر كثيراً . إن أقوى تأثير على عمله وحياته هو الطبيعة ، هو الإيمان بمبادئها والإحساس بأن كل شيء جائز ومحتمل الحدوث . إن موقع قدميك قد يصبح الأفق البعيد في لمح البصر . والكثير من

الكائنات التي يرسمها ألبرخت لا تبدو في تمامها لكن الذي يعتقه على أي حال أن كل رؤيا بصرية هي في النهاية رؤيا جزئية .

ولقد كانت الشخصية الوحيدة التي كلف ألبرخت برسم صورتها هي « ماري بلوك » وروى المصور ذكرياته عن إنجاز هذه اللوحة فيقول : لا أحب أن يكلفني أشخاص برسم صورهم . على أن ماري بلوك كانت نموذجاً رائعاً ، فقد مضت تجلس عاين ثلاث مرات في الأسبوع ولم تأت متأخرة عن مواعدها قط . ولقد وضعت خلفها الستائر الممزقة لأنني أردت أن تحمل اللوحة وطابعي الخاص .

بقي أن نقول كلمة قصيرة عن موهبة إيفان ألبرخت الشعرية . فهو يكتب الشعر أيضاً من وقت إلى آخر . ويستخدم في قصائده اللاشعور ويستنبط منه ما رآه .

ولا تستغرق منه كتابة القصيدة - على حد قوله - أكثر من دقيقة عادة . ويبدو في شعره متأثراً بتجربته كصور فيقول : « أنا مصور الأشياء كلها . أنا فنان يرى الباب والمقعد ، والحدوش على الأشياء الملساء والثغرات في الأشياء المستديرة » . وليست الألوان بالنسبة له سوى الشكل الذي بداخلها . إنه لا يعرف شيئاً غير أن العالم ملون وقوى بالنور والظلال والأشكال المتشابهة . ليست السماء زرقاء في نظره عندما تجرى فوق المروج الخضراء ، وليس النهر محدوداً بالشاطئ حيثما تسبح الألوان على الأرض . وليست الشجرة في نظره مجرد شجرة فحسب ، بل ترنيمة للجمال إلى السماء . ليست الألوان بالنسبة له مجرد ألوان ، بل هي حلم من أحلام الخيال يجعل عالمكم غير واقعي بالنسبة له . بالنسبة لهذا المصور الإنسان .

د . نعيم عطيه

في التليفزيون وعلى صفحات بعض الجرائد تثار في هذه الايام على صعيد النقد والأدب العربيين قضية الالتزام الأدبي وما يلوح حول هذه القضية من أسئلة وتساؤلات . . من هو الأديب الملتزم ؟ وبأي شيء يلتزم الأديب ؟ وما هي العلاقة بين الالتزام والحرية ؟ وبين الإلتزام والالتزام ؟ وما هي مواصفات الأديب الملتزم ؟ وهل هناك أديب لا ملتزم . . لا ملتزم بماذا ؟ وكلها أسئلة أو تساؤلات قديمة بطبيعة الحال . . قديمة لأن تاريخها يرجع إلى صدور كتاب « ما الأدب ؟ » عام ١٩٤٨

لفيلسوف الوجودي جون بول سارتر أكبر من طرح قضية الالتزام المناقشة وأروع من تقدم فيها برأى حتى الآن ؛ ومؤدى رأيه أن الإلتزام هو التمتع في وعي العصر بما لا يتعارض مع الخلود ؛ فالمسائل الموقوتة والقضايا المحلية لا تموت بانتهاء العصر كما يظن البعض . والكتابة ، داخل إطار الإلتزام ، هي كشف للعالم ولجوء إلى ضمير الآخرين ، إذ لا يحال برسومها وأشكالها وأنغامها على مدلول آخر كما هي حال الأدب ، أما التصوير والنحت والموسيقى ، فهي فنون ليست مطالبة بالالتزام ؛ ذلك أنها أدوات



لا يمكن أن تتساوى بالكتابات .

وليس انهم أن يعاد الكلام في قضية الالتزام مرة أخرى ولكن انهم هو الدلالة الثقافية والاجتماعية التي دعت إلى إعادة النظر في هذه القضية القديمة من جديد . . لا على الصعيد العربي فحسب ، بل وعلى الصعيد الأوروبي أيضاً . . .

ففي الشهر الماضي قدمت « فيجاردو ليشير » ، آراء عديدة وموضوعات فلسفية عن الصراع الدائر بين النقد القديم أو « تنقيدي » والنقد الجديد أو الحديث . . . فعرضت وجهات النظر المختلفة وردة لها صفحاتها . . من أهم هذه الآراء التحليل الذي قدمه ريمون بيكار مؤلف كتاب « نقد جديد أم خداع جديد ؟ » وكذلك تفسير رولان بارت مؤلف كتاب « نقد وحق » .

وفي الشهر الماضي أيضاً قدم المحقق الأدبي « لنتايمز » تحليلاً كاملاً لمكتابين معاً كما قدم عرضاً وافياً لكتاب سيرج دوبروفسكي « ماذا النقد الجديد ؟ » . ومنذ فترة قصيرة ، قصيرة جداً ، عقد نادي بان مؤتمره الدولي الرابع والثلاثين وفيه نزل الكاتب الأميركي الكبير صول بيتو بصبرته النقضية على الأساتذة والنقاد الذين يتحكمون في الأدب والأدباء .

أما صول بيتو فهو الأديب الفنان مؤلف « مدمرات أوجي مارش » و « صانع النظر » و « هيرزوج » وهو الخبير على جائزة « إيوارد » الفوميسة بالولايات المتحدة الأميركية وجائزة « فورمنتور » الأوروبية لعام ١٩٦٤ .

ما الذي قاله صول بيتو ؟  
قدد في بداية حديثه بدكتورية الأساتذة والنقاد وتأثيرهم المفرض على الأدب . فهو يرى أن كل صاحب نظرية وكل معتق ذهب لا يتعرض بالنقد لعمل أدبي أو فني إلا وحاول أن يقف فيه على كل ما من شأنه تعريض هذا العمل أو ذلك ولا يمتدح العمل إلا إذا وجد فيه ما يخدم

ص . بيتو



قضاياها ، وكأن الناقد بذلك يريد أن يسخر الكتاب والفنانين لخدمة معتقداته هو ، بل أراد في بعض الأحيان يلزمهم بترويضها والدفاع عنها .

وعند بيتو أن مهمة الناقد هي دراسة العمل الأدبي أو الفني وتحليله بناء على أسس ونظريات نقدية لا تدخيل في دائرة السياسة ولا الدين ولا الأخلاق ولا حتى النظم الاجتماعية ؛ هذه الأسس وتلك النظريات هي أسس قائمة على الحقائق والإبداع الفني الذي يخضع لعلم الجمال . . والكاتب أو الفنان حر بعد ذلك في أن يتبنى قضية أو يدافع عن مبدأ أو يعصد نقضاً ، وحر كذلك في أن يؤمن بنظرية « الفن للفن » أو « الفن للحياة » أو « الفن لله » .

بمعنى آخر ، يرى بيتو أن الكاتب حر في أن يلتزم وفي ألا يلتزم وليس الناقد بوصى عليه مهدي . كانت حججه . . فن حيث يصدر الكاتب أو الفنان ينطلق الناقد . لأنهما إن لم يقفا على قاعدة واحدة أصبحا متباعدين تبعاً لطرفي انصراف أو شاطئ البحر . . والناقد ، في نهاية الأمر ، يأق في المرحلة الثانية بعد الكاتب أو الفنان ، فهو يعيش عليه أي أن وجود الناقد مرتبط بوجود الأول .

هؤلاء المنفقون ، ويقصد بهم الأساتذة والنقاد ، هم ذخيرة المجتمع وهم حماة الدولة ، غير أن أفعالهم الفكرية تجعل الخوف منهم يقف جنأ إلى جنب مع احترامهم . فإذا كان ينظر إليهم وحتى إلى الضميريين منهم في فجر الحرب الخفية الثانية على أنهم لا منتمون ولا مهتمون وقيلوا الأكثر اث فإن الوضع اليوم قد تغير ، وأصبح الخليعيون وحتى « الشاكريون » مسئولين مسئولية كاملة تجاه الأدب والأدباء وتجاه الفن والفنانين وتجاه المجتمع وتعلمد وتجاه الدولة وبنائها وتجاه الأمة وسلامه وتجاه الإنسانية كلها . وهكذا تجد أن صول بيتو الذي بدا في بداية حديثه وكأنه كاتب غير ملتزم



إلا أنه سرعان ما عاد ، وقبل أن يستكمل هذا الحديث ، ليكشف عن كاتب يترجم فوق قمة الالتزام . . هذا الالتزام الذي يعنى به معايشة الحياة المعاصرة والصور عنها ، كما يعنى به عدم المساس بحرية الفكر والمفكرين . . ومن هنا تعرض صول ييلو لمناهج التدريس في المعاهد والجامعات مبيناً أن العرف السائد والتقليد الراسخ هما في الحقيقة طريق خاطئ ، لأن التركيز على أعلام الأدب والفن في المصور المنتهية دون الاهتمام بالمعصر الحالى شيء من شأنه إبعاد الجيل الجديد من المتعلمين عن تيار المعصر بمشكلاته وقضاياها ، وليست حجة عدم دراسة الأديب أو الفنان إلا بعد موته حتى تكتمل أعماله ويصبح ملكاً للتاريخ بالحجة التي يصل لها أى حساب ، فجامعة السوربون تعمل بهذا المبدأ في الدراسات العليا وحدها كالماجستير والدكتوراه ولا ترتبط به في برامج البكالوريا الأولى حتى القيسانسن . . بينا الجامعات الأخرى وسائر المعاهد والمدارس تقف في مناهجها عند بودلير ولا تتقدم إلى المعاصرين ، فإذا كان عدم دراسة المعاصرين هو ذوق من مجازاة الجامعة العتيقة فإن ذلك يعد ، مرة أخرى ، سلوكاً معوجاً في طريق خاطئ ، لأن هناك من جاءوا بعد بودلير ثم ماتوا ولم يدرسوا مثله حتى الآن .

وكما تعرض ييلو لمناهج التدريس تعرض كذلك للأساتذة ، هؤلاء الذين يخرجون أجيالاً متعاقبة من الشباب ينشر في القطاعات الثقافية عاملاً بالتدريس أو مشغلاً بالكتابة أو مهنياً بالصحافة أو « موظفاً » بدور النشر أو « موزعاً » على أجهزة الإعلام ، هؤلاء الأساتذة يخلعون تأثرهم بالكلاسيكيين المحدثين : جويس وشو وبروست واليوت ولورانس وجيد وفاليري . . . على هذه الأجيال التي تؤثر بلورها على الجيل المعاصر وما بعده من أجيال . ولكن ، هل يصل فهم أولئك هؤلاء

جميعاً إلى الدرجة التي تسمح لهم بالحصول على لقب « مثقفين » كما حصلوا على لقب « خريجين » ؟

يقول صول ييلو إن الجامعات تخرج آلافاً مؤلفة من المؤهلين ولكنها مع هذا لا تخرج غير عشرات من أنصاف المثقفين الذين يستكملون تصفهم الثقافي الآخر بعد تخرجهم من الجامعة وبعد ممارستهم للحياة الأدبية ، مع مراعاة أن النصف الأول لم يحصلوه من الجامعة بقدر ما حصلوه من جهودهم الفردية وقراءاتهم الخاصة . . وهذا واجع إلى المناهج والأساتذة . . فالمناهج مكسدة وغير وافية والأساتذة مجرد « ناقلين » أو « شراح » ، ويبقى الخلق للنقاد خارج منابر العلم .

وأعلن ييلو وسط . . . عضو يمثلون . . . دولة أن تعليم اللغات الحية أفضل وأنفع من اللغة اللاتينية وغيرها من اللغات القديمة إلا بالنسبة للمتخصصين ، والمتخصصين جداً ، فالمدارس يضيّع وقته في تحصيل مبادئ هذه اللغات المتأكلة دون إجادتها تامة لها ، وما أن يخرج إلى الحياة العملية حتى ينساها لأنه لا يمارسها فنتيجة غيابها عن مطالب الحياة .

أما معرفة اللغات القديمة فيمكن الإفادة منها في نقل التراث إلى اللغات الحديثة أو في اكتشاف الآثار والكشف عنها . وهذه مهمة تشبه تماماً الاهتمام بتدريس أعمال الأدباء والفنانين ، منذ فجر التاريخ وحتى القرن التاسع عشر ، دون الالتفات إلى المحدثين والمعاصرين ! إلا أن حركة الترجمة يجب أن تنصب على النقل من وإلى اللغات الحية الحديثة لتقريب بين الشعوب التي تعيش في ظروف عصر واحد . . . وهذا يسهل الالتقاء حول فكر اجتماعي له هدف إنساني واحد ، والاتفاق على مبدأ وحيد هو ولا جدال مبدأ التعايش السلمى وإقرار السلام والحرية في عالم يحيا على



أعصاب منبهة تهدده القنبلة الذرية ويصده الخوف من تهوور بعض الساسة والحكام . . أولئك الذين يسيطرون على الميزان الدولي ويستندون إلى القوة الناشئة ويعتمدون على الأسلحة الذرية للإنسانية . وهكذا نجد أن صول بيلو قد نقل الأدب والفن إلى قلب المعركة السياسية مع الفكر التقدمي من أجل حياة آمن ، بل ووضع على عاتقهما ، الأدب والفن ، مسؤولية تدعيم السلام وفرض النزاع القائم بين المعسكرين الخطيرين .

فإن الخلاص ، كما يرى ، لم يعد في يد الساسة والحكام بقدر ما هو بيد الأدباء والفنانين !

وفي نهاية حديثه أعرب صول بيلو عن أسفه الشديد على الوقت الذي يضيحه أعضاء المؤتمرات الدولية بأنواعها المختلفة . . . فهم لا يدخلون بخطة عمل واضحة

ولا يتوایا صادقة فتكون النتيجة أن يخرجوا بفن أهداف وحتى إن هم سجلوا عدداً قليلاً من الأهداف فإنهم لا يضمنون لها قوانين تحميها وتكفل ضمان تطبيقها . . فالقوة دائماً هي الحق . . أو كما قال الشاعر الفرنسي الكبير لافونتان في عبارة شهيرة له « إن منطق الأقوى هو دائماً المنطق الأفضل ! »

ولكن صول بيلو الكاتب التقدمي المؤمن بعائلة المصير ، مصير الإنسان ، وبالأمل في الإنسانية ، إنسانية كل الشعوب ، يعود ليؤكد أن سلاح المستقبل هو « الكلمة » ، كلمة كل المثقفين التي تستطيع وحدها أن تجمع شعوب الأرض حول النداء الحار من أجل الخير والحرية والسلام .

فتحى العشرى

## برتراند راسل

### رأس محكمة المثقفين

إن أخطر حدث فكري تبلور أبعاده ، في هذه الأيام ، هو تلك الدعوة الجادة والمثيرة ، التي يدعو إليها برتراند رسل الفيلسوف البريطاني ، إلى عقد محاكمة مجرمي حرب لمحاكمة الرئيس الأمريكي ليندون جونسون ، ووزير دفاعه روبرت ماكنامارا ووزير خارجيته دين رusk وآخرين . . بتهمة ارتكاب جرائم حرب في فيتنام .

ومن المنتظر أن تعقد هذه المحاكمة في باريس في أوائل نوفمبر القادم . وسوف تكون على غرار محاكمات نورمبرج . والمثير في حكاية هذه المحاكمة أن هيئة

قضاتها ستألف من مفكرين وكشابة بارزين هم : الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر ، والكاتبة الفرنسية سيمون دي بوفوار ، والمؤرخ الألماني اسحق دوتششر ، والكاتب والمؤرخ اليوغوسلافي فلاديمير ديديجير ، ورئيس جمهورية المكسيك السابق لازارو كارديناس ، والعالم الصقلي دانييلو دولسي .

أما الشهود فسوف يبلغ عددهم مائتي شاهد من الفيتناميين .

ولقد بدأت دعوة رسل إلى عقيد « محكمة المثقفين » هذه منذ مايو الماضي عندما قصفت الطائرات الأمريكية عاصمة





حفنة من رجال الصناعة في الولايات المتحدة .

ولذا فإن رسل يقول للجنسود الأمريكيين :

« إنني أناشدكم أن تكفوا عن

الاشتراك في هذه الحرب البربرية المجرمة .

إنني أناشدكم أن تبلغوا محكمة مجرمي

الحرب عن حقيقة هذه الحرب . وأن

تضمو أمامها الدليل الذي رأيته عيونكم . .

إنكم لو فعلتم ذلك لقدتم للإنسانية كلها

عملاً جليلاً وشجاعاً » .

تلك هي عناصر الموقف الفكري

الرائع والشجاع الذي يتخذه برتراند رسل

المفكر الإنسان ، الذي يبلغ من العمر

أربعاً وتسعين عاماً ، من الحرب في فيتنام

وليس هذا الموقف من وحى الانفعال

الوقتي الذي حركته تلك الحرب المجرمة

الدائرة في فيتنام ، وإنما هو موقف

جوهرى أصيل .

فيتنام الشمالية ومينامها الأساسى بالقنابل .

عندئذٍ شعر رسل بالزعاج شديد عبر عنه

في هذه الرسالة التي أرسلها إلى هوشي منه :

« اعلم وأنا أبعث إليك بهذه

الكلمات أن القنابل الأمريكية تدمر

المستشفيات والمدارس وتقتل النساء

والأطفال . هذه الجرائم التي تنقل

ضمرنا وتملؤنا عزيمة على مقاومة حكام

الولايات المتحدة غلاظ الأكباد . وسوف

أعقد - مع آخرين - محكمة تدفع إليها

مجرمي الحرب » .

بل إن رسل أذاع خطاباً عتيقاً من

راديو الفيت كونج شرح فيه للجنسود

الأمريكيين قرار تشكيل المحكمة ،

وحرضهم على التصيين حيث أوضح لهم

أبعاد القضية ، وكيف أنهم لا يدافعون

في فيتنام عن أى مثل إنسانية وإنما زج

بهم في هذه الحرب المجرمة « لحماية ثروات



وتفسير ذلك : أن حياة رسل المفكر  
الإنسان تتوتر ، منذ أكثر من خمسين  
عاماً ، حول قضية إنسانية وحضارية هامة  
هي : قضية الحرب والسلام . فهي عند  
القضية المعاصرة التي تحدد مستقبل الإنسان  
والحضارة . إذ ت طرح هذه القضية نفسها  
على هذا النحو الجدد :  
- حية أم دمار .

أو على حد تعبير رسل :  
- إما أن ننبذ الحرب أو نجعل عينه  
أن نتوقع القضاء للجنس البشرى .

والثبات أن رسل لم يبدأ حياة الفكرية  
بهذا الانغماس الخلاق في قضية الحرب  
والسلام ، وإنما بدأ حياته مفكراً  
تجريدياً بهم ينطق بالرياضيات وفلسفاته  
على نحو ما يبدو في كتابه « الرياضيات  
وما وراء الطبيعة » الذي أصدره عام  
١٩٠٦ ، وكتاب « مبادئ الرياضيات »  
الذي أصدره عام ١٩٠٣ . ثم مجلدات  
مبادئ الرياضيات الأربعة التي أصدرها  
بالاشتراك مع العالم الرياضي ألفريد  
هولتيد في فترة ما بين عام ١٩١٠  
وعام ١٩١٤ .

و سؤال المهم الآن :

- كيف تحول رسل من قضايا  
المسلك الرياضي إلى تفسير الحرب والسلام ؟  
توجد الإجابة عن هذا السؤال كلمة  
واحدة رهيبة هي :  
- الحرب .

أجرب ! أيها « الحرب » التي شكنت  
« تسددهم الوحشية » في حياة برتراند  
رسل ، لقد شطرت الحرب حية رسل  
الفكرية إلى فترتين متميزتين : فترة  
ما قبل الحرب العالمية الأولى ، وفترة  
ما بعد هذه الحرب :

في الفترة الأولى كان رسل غارقاً في  
عالم التجريد الرياضي ، ولكن ما أن  
تسلط هذه الحرب المدمرة حتى يفجع  
رسل في خيالاته وأحلامه . وهنا يكتشف  
اكتشافاً ذاتياً مروعاً . . . يكتشف  
« الغمرك » اهتمامه الفكرية السابقة .

ويظهر رسل عن هذا المعنى العميق والمصادق  
بهذه العبارات التي يلونها الأمل :  
« نتيجة للحرب أصبح مستحيلًا أن  
أواصل حياتي في عالم من التجريد . كنت  
أرى الشباب وهم يشحنون في قطارات  
تقل الجنود لكي يذبحوا في فرنسا فأشعر  
نحوهم بحزن مضجع وتبدو أفكارى المخلقة  
في عالمي المجرد هزيلة شاحبة إزاء ما يحيط  
بي من عذاب شامل » .

وهكذا يكتشف برتراند رسل ،  
من خلال دراما الحرب العالمية الأولى ،  
أن عليه دوراً جديداً يجب أن يقوم به في  
صيدقة الحياة الإنسانية . ومن ثم يتحرك  
في إنسانية وصدق ، ليواجه عن السلام .  
وكان أن أخذ يحرض الشباب البريطانيين  
على العصيان المدني وعدم الاشتراك في  
الحرب .

وكان نتيجة موقف رسل السلامي  
هذا أن طردته جامعة كمبريدج من منصبه  
كأستاذ للرياضة . بيد أن رسل يواصل  
دفاعه الجهد عن السلام فيكتب مقالاً عنيفاً  
ضد الحرب في مجلة « تريبونال » عام  
١٩١٨ فتحكم عليه السلطات البريطانية  
بالسجن لمدة أربعة أشهر ونصف .

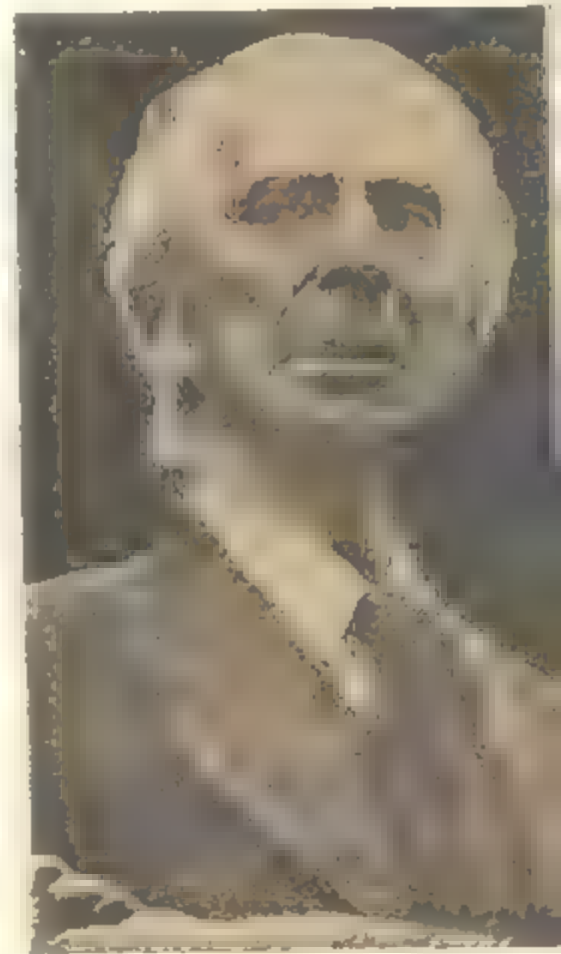
وما أن تمخض الحرب العالمية الأولى  
حتى يبدو رسل ينشر كتابه : « مبادئ  
إعادة إنشاء الاجتماع » - الذي نشر  
بالعربية تحت عنوان : « نحو عدم أفصل »  
وهو عبارة عن رؤية رسل الجديدة في نبذ  
الحرب وبناء عالم جديد .

وهنا يبرز سؤال هام هو :

- كيف « يقمر » رسل الحرب  
والسلام ؟

أجيب أن رسل « يقمر » الحرب  
تفسيراً سيكولوجياً . وليس تفسيراً  
اقتصادياً وميافياً . ومعنى هذا أنه يذهب  
إلى القول بأن : جميع أوجه النشاط  
الإنساني إنما تنشق من مصدرين هما :  
« الرغبة » والرغبة . وتتحكم الرغبات في  
الجزء الواعي من النشاط الإنساني ، أما  
الجزء الغريزي من الطبيعة الإنسانية ،

ب . راسل





وهو الجزء الأهم ، فتتحكم فيه « نزعات تدفعنا نحو أفعال بذاتها » . ومن هنا فإن « النزعات العمياء » هي سبب الحرب . وهكذا ، فإن الحرب عند رسل لا تصدر عن المصالح الاقتصادية المتعارضة والأطماع الإمبريالية المتصارعة بين الدول ، وإنما تصدر عن تلك النزعات العمياء . وتأسيساً على ذلك فإن مقسمة السلام المنطقية عند رسل هي : « التوجيه السليم للنزعات الإنسانية نحو الحياة والنمو ، لا نحو الدمار والانحلال » . والتوجيه هنا يعنى : تربية الأطفال وتعليمهم بما يؤدى إلى نبذ الحرب وحب السلام . بيد أن رسل سرعان ما يغير موقفه من « الحرب » عندما تنشب الحرب العالمية الثانية . إذ كان من أبرز الداعين إلى استخدام العنف لمقاومة النازية والفاشية . وكان يحرض مواطنيه إلى امتشاق السلاح لقهق « المدوان » النازى الفاشى لأنه يهدد بسحق الإنسان والحضارة . وفى تلك اللحظات التى كانت تقع فيها الحرب العالمية الثانية أوزارها وبدأ أن رسل يوشك أن يتنفس الصعداء . . . عندئذ انفجرت القنبلة الذرية فى هيروشىما فانفجر فزع مروع فى أعماق رسل . وعندما تتوتر الأحداث فى تلك المواقع المشتعلة التى يدور حولها الصراع فى عالمنا المضطرب تتوتر حياة رسل فيندفع إلى النضال من أجل الحياة . ولذا يتزعم رسل حركة سلامية تستهدف تحريم استخدام الأسلحة النووية . كما يتزعم « مظاهرات الجالسين » التى تستنكر بأسلوب سلمى التسليح المجهنون . ولقد أثار رسل ضجة عالمية حين نظم فى عام ١٩٦١ مظاهرة الجالسين فى ميدان البرلمان احتجاجاً على إقامة قاعدة غواصات ذرية أمريكية فى أسكتلندا . وقد أثارت هذه المظاهرة السلمية حتى السلطات البريطانية على رسل فزجت به وبزوجته فى السجن لمدة أسبوع « لأنهما عكرا صفو الأمن يوم الأحد » . وكان رسل يبلغ من العمر ، آنذاك ، ٨٩ عاماً .

ومنذ ذلك الحين بدأت « أسطورة » رسل داعية السلام العظيم تهز خيال كل إنسان يتلطف أن يعم السلام هذا العالم الصاعب الذى يحكم مستقبله قانون رهيب هو : « توازن الرعب النووي » . والآن . . . كان من الممكن أن تنتهى هذه الكلمات عند هذا الحد لولا هذه المقالة التى نشرت فى العدد « ١٨ » من « الفكر المعاصر » ، والتى كتبت تحت عنوان « فى نقد برتراند رسل » . وفيها يتقدم الكاتب فكرة رسل عن السببية وخطئه بين مضمون القانون العلمى وصيغته . وقد يكون الكاتب محق فى نقده لأفكار رسل فى الرياضة والفلسفة إلا أن الكاتب يثير التساؤل فى خاتمة مقاله بهذا الكلام المثير الذى لا يمت بصلة إلى مضمون مقاله :

يقول الكاتب :

« وقد أردنا أن نفسر لأنفسنا شهرة « رسل » فسالنا المختصين فى السياسة والاقتصاد فقالوا إنه ليس من فريقهم ، بل هو فيلسوف ، وسألنا أعلام الرياضة عندنا أهو رياضى مبتكر من طبقة أمثال بوانكاريه ونيوتن فقبل لنا إنه لم يفتج شيئاً له قيمته منذ أن جاوز العشرين من عمره . وفتعرف من جانبنا أننا ما زلنا أمام نغز « رسل » أو أسطوريته فقلل هناك من يرفضنا بجانب من أصالته التى نجعلها » .

أليس غريباً مثل هذا الكلام ؟ لقد نسي الكاتب أن أصالة رسل الحقيقية وسر شهرته وأسطوريته إنما تكن فى تلك الحقيقة البسيطة إنه : إنسان ، وأنه منذ اكتشف دوره الاجتماعى والإنسانى الحقيقى ، منذ أكثر من نصف قرن ، وهو يناضل من أجل أنيل القضايا الإنسانية : السلام .

ألا يكفى من يبحث عن سر « شهرة » رسل و « أسطوريته » أن تكون أصالته هي : إنسانيته . . .

محمد عيسى



# أنا أخاتوفا

## شاعرة الصلاة الجنائزية

في الشهر الماضي انتهت حياة أنا أخاتوفا أشهر شاعرة في الاتحاد السوفيتي إذ تعد أحد الأربعة الشعراء السوفييت المظلم وهم ماندلستام وزقينايف وباسترناك. وقصة حياة أنا أخاتوفا قصة حياة فنانة مرهفة الشعور .. عاشت أثناء تلك الفترة المصيبة في تاريخ وطنها وهي سنوات الثورة السوفيتية .. وتأثرت بها .. ومثل غيرها من بعض الفنانين فكرت في الهجرة .. لكنها تراجعت . وفي « الصلاة الجنائزية » وهي من أهم ما كتبت عبرت أنا عن فخرها بأنها لم تلجأ إلى أراض غريبة .. فقد فضلت بالرغم من كل شيء أن تمكث في وطنها تمارس التجربة كاملة مع شعبها .. وإذا كان موقف أنا أخاتوفا في بداية الثورة السوفيتية موقف استهجان واستنكار للحكم الثوري .. إلا أنها بعد ذلك - وكما يتضح من أشعارها - اعترفت بالإنجازات الهامة التي حققها شعبها بعد الثورة .. ومن ناحية أخرى بدأ المستولون يهتمون بها وبأشعارها بالرغم من رفضهم المستمر حتى الآن بالإفراج عن قصيدتها الشهيرة « الصلاة الجنائزية » .

وحينما توفيت أخاتوفا .. نعتها الصحف السوفيتية بحزن بالغ .. بل إن اتحاد الكتاب الذي رفضها وطردها من عضويته عام ١٩٤٦ ، والذي عاد وانتخبها لرياسته أخيراً قال عنها : « لقد كانت شاعرة روسية سوفيتية مرموقة .. كرست حياتها بكل نبيل لخدمة الشعر الروسي وخدمة وطنها » .. وأشار اتحاد الكتاب إلى أشعارها الماظقية والوطنية باعتبارها أعمالاً فنية مجيدة .. وأوضح أهمية ترجماتها لأعمال الشعراء غدير

الروسيين والشعراء الذين يعيشون في الاتحاد السوفيتي .. والشعراء الأجانب من « التفلسين » .. وفي نهاية المقال قالوا : « إن اسمها .. وأعمالها الخلاقة سوف تعيش بيننا إلى الأبد » .

وقال عنها كونستانتين بوستوفسكي إنها « ملكة الشعر .. امرأة مثيرة للاعجاب .. إنسانة شجاعة .. الحق أن أخاتوفا تمثل عصرًا بأكمله من عصور الشعر الروسي » .

ويفخر ألكس سيركوف أحد أعضاء اتحاد الكتاب الذي طرد أخاتوفا عام ١٩٤٦ بأنه كان أول من فك الحصار المضروب حول أشعار أخاتوفا . ونشر لها منذ أربع سنوات بعض أشعارها المنوعة من النشر .. والواقع أنه في تلك السنوات الأخيرة كانت الصحف والمجلات السوفيتية تتسابق في نشر أشعارها .. وفي ميونيخ نشرت مجموعة أعمالها المرفوض نشرها في الاتحاد السوفيتي ومنها « الصلاة الجنائزية » .. ولكن بدون معرفة أو موافقة أخاتوفا . ولقد ثارت أخاتوفا حينما رفضت السلطات أن تنشر لها « الصلاة الجنائزية » وقالت إن مجموعة تلك الأشعار سوف تنشر حتى في يوم ما .. تماماً مثل رواية باسترناك « دكتور زيفاجو » .

ولكن نتعرف على أخاتوفا ينبغي أن نتعرف أولاً على أشعارها .. فحول ماذا تدور أشعار أنا أخاتوفا ؟ ! إنها تدور حول الحب والحرب .. والثورة .. والوطن .. والشعب .. أما كيف تدور فهذا هو المهم وهذا ما سنحاول معرفته .

ظهر أول ديوان قشاعرة السوفيتية عام ١٩١٢ تحت عنوان « المساء » ثم تلاه



١ . أخاتوفا



ديوان آخر بعد عامين وكان عنوانه « السبعة » وما أن كان يصدر لها ديوان حتى يحفظه الناس عن ظهر قلب ذلك أن قارئ أشعار أنا لا يجد صعوبة في حفظها، بل يجد نفسه قد حفظها بالرغم منه فهي تنفذ كالهواء داخل الرئتين وكالإيمان داخل القلب . .

إن قصائد أنا المتحدة فيما بينها تتتابع كأنها فقرات في قصيدة واحدة، تحدث عن قصة واحدة هي دائماً قصة الشاعرة الخاصة . فكل كلمة وكل صورة إنما ترتبط عندها بذكرى محددة بحيث لا تستعمل إلا للتعبير عن هذه الذكرى دون غيرها من الذكريات . . الذكريات المديدة في حياة أنا العريضة ! غير أن الشاعرة لا تنقل كل قارئها بالدخول في تفاصيل تجاربها، فهي تكفي بالتلميحات والرموز والإيماءات والإشارات بدلا من الاسترسال فيما لا يهم القارئ . . . وهي لا تلجأ إلى الأسلوب المباشر وإن كانت تميل دائماً إلى المصارحة . . كما أنها لا تتحدث عن المشاعر والمواقف لذاتها بقدر ما تتحدث عن تأثيرها في العالم الخارجي .

إن أهم ما يميز أشعار أنا أخاتوفا أنها لا تركز على الكلمات المنجردة أو الكلاشيات، فهي تقوم أساساً على اللغة اليومية لا اللغة الخاصة والأسلوب الدارج لا الأسلوب النثائي . هذه الأشعار تتحدث دائماً بأسلوب المخاطب، كما أن الأفعال دائماً ما تكون في الزمن الحاضر أو الماضي البسيط مما يدل على أن التعبير يولد مع التجربة أو يتبعها بفترة قليلة . فالشاعرة سريعة التأثر ، سريعة الانفعال لا تخزن تجاربها لذا فإنها تعبر عنها فور حدوثها .

وأنا أخاتوفا تكتب عن الحب . تكتب عنه في وقت السلم لتقول إنه أمن الحياة وسعادتها . . وتكتب عنه في وقت الحرب لتقول إنه الخلاص . ويقول بوريس فيلييوف في مقدمته

لأعمالها المرفوضة والتي نشرت بميونخ إن ليننجراد تردد كثير أفي قبول أشعارها، والواقع أن بترسبورج وليست موسكو هي التي تمثل التقاليد الروسية القومية الحقيقية . . إن بترسبورج قد احتضنت وأوسحت إلى شعراء روسيا النظام أمثال بوشكين وجوجول ودستوفسكي وأتسكي وبلوك وأخاتوفا بأعمالهم الخلاقة . . . وأيضاً الموسيقين أمثال جليينكا ، وماسورجسكي ، وكورساكوف ، وبروكوفيف . . ثم يقول إن شعر أخاتوفا ينتمي ويتأثر بالأعمال الثرية الروسية في مجال القصة في القرن ١٩ . . وقال عنها الشاعر أوسيب ماندلستام: « كان من الممكن جداً عدم وجود أخاتوفا . . إذا لم توجد أنا كارلنيسا لتولستوي . . وأعمال تيرجينيف . . ودستوفسكي وليسكوف إلى حد ما » . . ولكن جليب ستروف كاتب مقدمة النسخة الانجليزية لنفس الأشعار يختلف مع فيلييوف إذ يقول إنه يظهر في أعمال أخاتوفا وزوجها نيكولا جاميليف التأثر الواضح بأشعار بوشكين .

ومعظم أشعارها عن الحب ألفتها قبل الثورة السوفيتية . . وفي عام ١٩٤٦ ثار الهجوم عليها من أجل تلك الأشعار . . ومنها قول أحد الكتاب عنها « مزيج من الراهبة والماهرة » . . وجميع أشعارها العاطفية تدور حول مولد الحب . . مباحج الحب . . ذكريات الحب . . الشعور بالفقد . . والحزن والندم . . وجميعها تنبض بالكبرياء . . والحب عند أخاتوفا تجربة متنوعة ضرورية مثيرة . . تجربة تمزج فيها الاحتياجات العقلية بدرجة أقل من الاحتياجات الجسدية . . ويبدو أن معظم تلك الأشعار العاطفية تصور تجربة الحب والحياة مع زوجها جاميليف . .

« ثلاثة أشياء يحبها في هذا العالم  
أغنية المساء . . الطاووس الأبيض  
خرائط أمريكا البالية . .



لكنه لا يجب بكاء الأطفال . .  
ولا مربي التوت . .  
ولا هسبريا النساء . .  
وأنا . . أنا . . زوجته . . .

وقبل ثورة أكتوبر ١٩١٧ نشرت  
أخاتوفا مجموعة أشعار عن روسيا تمكس  
قلقها عن الحرب العالمية الأولى . . وفي  
ذلك الوقت كانت بترسبورج قد أصبحت  
مدينة المحيد . . وكانت أخاتوفا ترجو في  
أشعارها أن تتحول تلك السحب السوداء  
الخفيفة على سماء روسيا الحزينة إلى سحب  
بيضاء من أشعة المحيد . .

واستمرت أخاتوفا تكتب بعد  
الثورة . . ولكنها لم تنشر أشعاراً جديدة  
في الفترة من عام ١٩٢٥ إلى عام ١٩٤٠  
أما « الصلاة الجنائزية » أشهر أشعارها  
فقد بدأتها في ثلاثينيات هذا القرن . . وهي  
تصور مدى فزعها من حكم ستالين . .  
وحزنها على ابنها الوحيد الذي قبض عليه .  
... وجميع تلك التصورات والمفاهيم  
مصاغة في تراجمها إنسانية مريرة .

وقامت الحرب العالمية الثانية . . .  
فتلاشت تجاربها الشخصية وأحزانها  
الصغيرة في مآسى تلك الحرب الجاهلية . .  
في هذه الفترة كتبت أخاتوفا قصيدتين  
رائعتين يتضح فيهما الشعور بمأساة باريس  
التي احتلها الألمان . . والهجوم على لندن .  
والآن يكتب للزمن بيده القاسية  
مسرحية شكسبير الرابعة والعشرين «  
أما أشعارها الأخرى عن بلدها فقد  
كانت تنبض بالمطف والحب لقتل

لتنجيرات . . والأطفال الأبرياء المشردين .  
والثورة على عملية الفوز المجنونة التي  
اكتسحت لتنجيرات والتي حققت النصر  
في النهاية . . تماماً كما يبدو في قصيدة لها  
أسمها « الشجاعة » .

وفي طشقند حيث كانت تعيش  
أخاتوفا كتبت في ذكرى الطفل التنجيرات  
الصغير فاليا سيروف الذي قتل أثناء  
الحصار تقول

احضر لي حفنة من مياه نيفا النقية  
لأغسل آثار الدماء  
من على رأسك الذهبية . .

وبعد سنوات طويلة من الصمت . .  
تكلمت أخاتوفا أخيراً . . وتعتبر السنوات  
العشر الأخيرة من حياتها ذات أهمية  
خاصة حيث كتبت مجموعة أشعار رائعة  
وهي في من الخامسة والستين . . وقد  
كتب البروفيسور ستروف عن هذه  
الظاهرة أنها « مولد ثان للشاعرة الكبيرة »  
. . وتصور تلك الأشعار ذكرياتها من  
الماضي . . وعن المدن التي عاشت فيها  
طفولتها وشبابها . . وبين طيات سطورها  
تظهر الحكمة والجدية التي أصبحت تنظر  
بهما وجهاً ورحمة إلى الحياة . . حياتها  
وحياة كل الناس . . كما تغلب على هذه  
الأشعار أفكارها عن الموت وخاصة في  
قصيدة « موت الشاعر » فكأنما كانت  
آنا أخاتوفا تتنبأ بالقدر . . قدرها هي . .  
هي آنا أخاتوفا شاعرة « الصلاة  
الجنائزية » .

سمير محمود

## جان بول سارتر

### ابن المسرح وربيب الحياة

كان من أحلام الفيلسوف الفرنسي  
جان بول سارتر أيام طفولته أن يكون  
ضابطاً في الجيش ينتقم لمن يقومون في ميدان  
الحرب صرعى الظلم والظلماني ، فما أن  
بلغ أشده واتجه نحو الفلسفة والأدب حتى  
انقلب علواً للعدو للحرب والداعين لها ،  
وأصبح من مبادئه أن يدعو إلى إقرار  
السلام وإلى نيل التكتلات الدولية ، ومن  
رأيه اليوم أن السياق على التسليح بين  
الكتلتين الرأسمالية والشيوعية هو في صالح

السلام لأن تحقيق التوازن بينهما - بفضل  
هذا السياق - سيجعلهما في موقف متعادل  
يستحيل معه قيام الحرب فعلاً .  
وفي حديث مع الناقد الفرنسي ليونس  
بيلاز - نشر أخيراً في الفيجارو الأدبية  
تكلم سارتر عن حياته ومسرحه باستفاضة  
وأجاب على أكثر من سؤال :  
سأله ليونس بيلاز - أولاً - عن  
مؤلفاته وما يجده من إطرء بمض  
الشخصيات لها والتقى بها .



قال سارتر : حينما قررت الكتابة في سن مبكرة ، كانت لدى فكرة أن الناس سيهتمون بي وبأعمالي ، ولكن هذا الاهتمام بلغ حداً كبيراً عجزت معه عن تبيان صحيحه من فاسده ، وبعض الأحكام كانت مجرد التعليق بـ « أحب هذا » أو « لا أحب » أو « أحبه بعض الشيء » ، هذه الأحكام لا أهم بها ، ولذلك تجد علاقاتي - مع الشخصيات الكبار خاصة - علاقات مراقبة ودراسة أكثر منها علاقات ساذجة أغفلها أحياناً .

ثم سأل ليونس بيلار : كتبت مرة تقول إن حياتنا تزخر بسلسلة من الحفلات أو الاحتفالات وأغلبها يمتص وقتنا في شكل مجاملات مرهقة ، هل تحدثنا عن هذه الاحتفالات التقليدية التي أصبحت كأنها « اكليشه » علينا أن نتجنبها بقدر الامكان ؟ وما رأيك في المجاملات التي تلقاها من هذا النوع ؟

سارتر : هذا صحيح ، وأحب أن أضيف أن الذي يجده لذة في هذه الحفلات هم « القصر » الذين يستفلون مجاملاتها ، وللأسف يكونون هم كل شيء فيها ، رغم ظهورهم بمظهر الإخلاص وإضفاء الأهمية على أنفسهم .

ورأي أن المجاملات التي ألقاها ليست بهذا الشكل ، ولا قدموا إلى النفور ، إن النجاح شيء آخر غير المجاملات ، والذي يثير اهتمامي حقاً ليس هو هؤلاء المجاملون ، بل النجاح الحقيقي الذي يصيبه كتاب من كتبتي ، والذي يفريني حقاً هو الشعور بأن مؤلفي قد حاز النجاح الذي يستحقه أما احتفالات المجاملة فلا أحبها ولا أتردد عليها كثيراً .

وسأله بيلار : استرعى انتباهي في كتابك « الكلمات » فقرتين هما : « أشعر أحياناً بأن الله قد وهبني نعمة الأكل بدون كراهية أو نفور » أي نعمة الأكل بشبهة . . . والمرة الوحيدة التي أحسست فيها بوجوده كانت عندما كنت طفلاً ، وكنت ألعب بأعواد الثقاب ، ونتج من

ذلك حرق سجادة صغيرة ، وحينما كدت أحرق من هذا اللعب شعرت بكل إحساسي وجوارحي أن عنايته تحرسني ، وبهذا أنقذت من خطر محقق ، ولكني بعد ذلك ثرت على نفسي ، وكفرت به ، ولم أره بعدها ، بل لم أشعر أنه يرعاني أبداً . . . هذه الفقرات جعلتني أظن أنك تؤمن بوجود الله ، ثم تتكلم عن النعمة التي وهبها لك ، ألم تشعر بهذه النعمة مرة أخرى في يوم ما ؟

سارتر : لا ، الفقرة الأولى كانت تهكية ساخرة ، لقد أردت القول بأن الشبهة تبدو كأنها منحة في الأسر البورجوازية حيث يكون الأطفال في حاجة للفداء والرعاية ، ولأنهم لا يجوعون مطلقاً ، وهذا يبدو كأنه عطاء إلهي ، ولكنني لم أسمع قط أن الله هو الذي منحها لي حقاً ، وأريد أن أقول إن أسرتي كانت تبتلع حين أشعر بالجوع ، ولم أكن أظن - في ذلك العهد بالتحديد - أن الجوع كان بعد منحة إلهية ، أردت أن أشير فقط إلى الجانب المفصل في هؤلاء البورجوازيين الصغار الذين هم في حاجة للفداء ، أما الفقرة الأخرى ، فإن الله قد تبدي لي في تلك اللحظة كأنه حقيقة ، حقيقة بدت لي من طريق التعليم ، لقد تملكني في تلك اللحظة نوع من الخدس أحسست فيه أن الله قد رآني ، وهنا تجد أن « التعليم » له دخل كبير في هذه « اللعبة » ، وبهذا الإحساس نفسه شعرت شعوراً غامضاً بأنه حين رآني تبدي لي بشير تحفظ ، وأعتقد أنني في ثنايا كتابي « الكلمات » بعد ذلك قلت إنني فقدت هذا الإحساس ، ولم يعد يظهر في وجودي ، رغم أنني ظلت على هذا الإحساس ما يقرب من إحدى عشرة سنة ، أما بعد ذلك فقد اختفى تماماً من حياتي وقلت إنني « لا يوجد » ، وينبغي أن أقول لك إن مثل هذه التساؤلات لم يعد لها أهمية ، ولم تعد تثير إلا أزمت استطيع تحفيها الآن .





ورئي أن مسرح بريخت - في البداية -  
 ما هو إلا رد فعل ضد المسرح البورجوازي  
 لأنه يميل إلى العمل بجهات النظر  
 تقنية لديه ، وكانت آمل إمكانية الجمع  
 بين الطريقتين الفنيتين ، وإيجاد فن أكثر  
 اكتمالا ونفعا ، وعلى هذا الأساس  
 تركت المسرح البورجوازي الذي كان  
 نموه في القرن التاسع عشر رغم أنه كان  
 يدخل السرور على الناس ، وذكرت  
 « مسرح الحرب » و « مسرح برنشتين »  
 ولكن الرغبة في التجريب على خشبة

سأل عن هذا ذلك : في محاضرة  
 في برنستون أدلت المسرح البورجوازي  
 التي يستلزمها وعاء قديم كالأراج  
 والخب والتشكيل عاتية ، ويبدو أن  
 المسرح قد رفع من مستوى الحوار وأدخل  
 الصراع وأوجد موضوعات والتجديدات  
 أخرى .  
 ولكن رد سارتر : بالتأكيد ،  
 ولكنني فرقت في هذه المحاضرة بين المسرح  
 البورجوازي والمسرح الدراماتيكي ، إنني  
 أعارض به المسرح المنحصر عند بريخت .



المسرح والتكوين الفني هما الأمران اللذان يرفضهما بريخت .

ليونس بيلار : لا يستطيع المرء أن يرى مسرح الحرب اليوم ، كما لا يستطيع قراءته .

سارتر : أعتقد هذا ، وقد حاولت ذلك أحياناً ولكنني لم أستطع ، أما مسرح برنشتين فإنه أسلوب أكثر مطاوعة لأنه أكثر طليعية ، وهو يقدم مسرحيات خيالية وكوميديّة ، ولقد كان لهذا المسرح قوته قبل الحرب ، وهذا واضح في الفصل الثاني من مسرحية « القصر » مثلاً ، ولكنني أعتقد أن مسرح الحرب لم يدم طويلاً ، لأنه مسرح البورجوازيين . أليس كذلك ؟

بيلار : اسمح لي أن نتحدث عن « سجناء الطونا » ، لقد كتبت هذه المسرحية وكانت الشخصيات من خلقك أنت ، أما في الفيلم فلن تكن كذلك ، ألا تعتقد أنه - لأسباب تجارية - حدث هذا التغيير ؟

سارتر : لا ، لقد وافقت على التغيير الذي حدث في سجناء الطونا ، وكنت أظن أنه سيتم بمعرفة المخرج بحسب وجهة النظر التي اتفقنا عليها ، وقد تغيرت بعض الأحداث بالفعل ، وأراد عمل نوع من الاستعراض الألماني منذ ١٩٣٥ حتى ١٩٥٠ من خلال أسرة فون جيولاش التي أدينت بالتعاون مع قوى النازيين ثم النتائج الطبيعية التي ترتبت على ذلك نتيجة للعقوبة التي وضعت ، ولكن المخرج لم يستطع التفاهم مع السيناريست ، ولو حدث وأدخلها إلى سيناريست آخر لكانت له وجهة نظر أخرى ، ومع كل هذا فلم ألاحظ تغييراً كبيراً يختلف كثيراً عما كنت أرجوه .

بيلار : إذا سمحت أن تنتقل إلى موضوع آخر « موضوع السياسة الدولية » ، إذا ألقينا نظرة على سباق التسلح العالمي ، وألقينا نظرة جانبية على روسيا مثلاً ، نجد أنها ضمت بالكثير من

مطالب شعبها الخاصة بالإنتاج الاستهلاكي أعني ببعض المطالب المادية للإنسان الروسي ، واستمرت في ذلك لسنوات كثيرة ، وذلك من أجل رفع مستوى الأمة السوفيتية ، وليصنعوا مثلاً القنبلة الهيدروجينية ويطلقون أقمار «سبوتنيك» لفضاء الخارج ، هناك لا شك هدف علمي وراء ذلك ، ولكن هناك أيضاً هدف عسكري إلى جانبه ، فما رأيك ؟

سارتر : أعتقد أن ذلك كان من أجل تقوية النفس ، وأمريكا تفعل نفس الأمر بنفس المقدار ، وهذا يعطى الوضع العسكري والتصناعات العسكرية أهمية أكبر مما قدر لها ، وفي هذا المعنى ، أعتقد أن العودة للسلام سوف توجد نوعاً من التوازن بين الكتكتين المتنازعتين ، وستكون هذه العودة أيضاً نوعاً من إحلال الاتفاقات السلمية محل الأحلاف الموجودة حالياً . هذه السياسة إذا نفذت سوف تجعل الروس يتراجعون ويمطون جانباً من الاهتمام لشئون الإنتاج ، وهذا ما أعتقد أنهم بدعوا في تنفيذه ، وهناك اختلاف كامل بين زيارتي الأولى لم عام ١٩٥٤ والآن ، ولكن من المؤكد أنه ما زال هناك سبب وجيه لاستمرار سياسة التسلح .

ليونس بيلار : أرسلت بعض الكتب الفرنسية لسيدة روسية تتكلم لثنا وتمجيب بها ، ولكن تشكرني أهدتني حلبة شيكولاته ، كل قطعة فيها كانت ملفوفة في أوراق مختلفة ، وحل كل منها صور لرواد الفضاء الروس الستة ، وهم في مركبات سبوتنيك ، وحول كل قطعة ورقة أخرى عليها شروح فنية وعلمية ، ما رأيك في هذا النوع من الدعاية ؟

سارتر : لا شك أنها طريقة تثير الفضول والاستطلاع ، وهي تقدم تماماً وجهة النظر الروسية ، من الناحيتين التجارية والعلمية بطريقة جذابة وجديرة بالاحجاب .

محمد كمال الدين



ج . ب . سارتر



## مهرجانات السينما العالمية

أوسكار ..

كان ..

برلين ..

- طالما أننا نتحدث عن المهرجانات - أن  
تذكر مهرجان الفنون الزنحية الأول  
الذي انعقد في ٣٠ مارس الماضي  
بالعاصمة السنغالية دكاكار فقد خصص  
للسينما عدداً من جوائز، ففاز فيلم « الفتاة  
الزنحية » السنغال لخرجه هنان مسين  
بجائزة أحسن فيلم روائي ، وفيلم « ذوبان  
الجليد » السنغال لأبو بكر سامبي بجائزة  
أحسن فيلم تسجيل قصير ، أما جائزة  
الممثل الزنحي ففازها ايمان ديكسون  
الأمريكي ، كذلك فازت كابي لينكولن  
بجائزة المسئلة الزنحية وهي فنانة أمريكية  
أيضاً ، كما فاز فيلم « المخلوقات  
الراقصة » السوفيتي بجائزة أحسن فيلم من  
الفنون الزنحية وفيلم « ليس سوى إنسان »  
الأمريكي بجائزة أحسن فيلم أجنبي عن  
الزنوج .

ولا يقل أهمية عن مهرجان دكاكار  
المهرجان المحلي الذي أقيم في مدينة غارنا  
البلغارية للمرة الخامسة في ٢٧ يونيو ،  
فهو يعد نموذجاً للمهرجان المحلي ، وقد  
عرضت فيه هذا العام ٦ أفلام روائية  
و ٣٠ فيلماً قصيراً وحضره ٢٠٠ وفد  
أجنبي ، وكان الفيلم يناقش بعد عرضه  
على ثلاث مستويات ، مع الشباب ومع  
النقاد ومع الوفود الأجنبية ، وقد فاز  
فيلم « الملك والجنرال » بالجائزة الأولى  
وفيلم « غارس بلا وطن » بالجائزة الثانية  
وفيلم « يوم حار » بالجائزة الثالثة

في أحدث إحصائية لمنظمة اليونسكو  
العالمية أن في العالم ١٦٨ مهرجاناً سينمائياً  
تقام كل عام ، والغالبية الساحقة من هذه  
المهرجانات ليست لها صفة العالمية ،  
فهى مهرجانات محلية قاصرة على أفلام  
الدولة التي يقام فيها المهرجان .

وانتجج المهرجانات العالمية هى  
بترتيب تاريخ انعقادها مهرجان الأكاديمية  
الأمريكية المعروف باسم الأوسكار وهو  
التمثال البرونزى الذى يرمز لجوائزها  
« ١٦ أبريل » ، ومهرجان كان الفرنسى  
« ٢٤ مايو » ومهرجان برلين الغربية  
« ٢٤ يونيو » ومهرجان موسكو الذى  
يقام بالتبادل مع كارلو فوفارى بين  
الاتحاد السوفيتى ونشيكوسلوفاكيا  
« ٥ يوليو » ، ومهرجان فينسيا الإيطالى  
« ٢٦ أغسطس » ثم مهرجان ليزج بألمانيا  
الشرقية وهو مخصص للأفلام التسجيلية  
والقصيرة ويعد أهم مهرجان من نوعه  
في العالم وسوف ينعقد في ١١ نوفمبر .

وفي هذا العام عقد مهرجان  
الأكاديمية الأمريكية الثامن والثلاثون  
ومهرجان كان العشرون ومهرجان  
برلين السادس عشر ومهرجان كارلو  
فوفارى الرابع ومهرجان فينسيا السابع  
والعشرون وهذا الأخير هو أول مهرجان  
سينمائى عقد في العالم .

وقبل أن نرصد نتائج المهرجانات  
الثلاثة الأولى وتبين اتجاهاتها لا بد







ووزعت الجوائز على المتفوقين في سائر العلوم والفنون السينمائية بنفس المنهج المتبع في المهرجانات العالمية .

• • •

كانت نتائج الأوسكار هذا العام مثلها مثل جميع نتائج المهرجانات الهامة صورة تمكس الظروف السينمائية المعاصرة ، فالسينما الأمريكية رغم أنها لا تزال السينما الأولى في أسواق العالم من الناحية التجارية إلا أنها تواجه أزمة عنيفة في السنوات الأخيرة ، ولهذه الأزمة شقان ، الأول الاتجاهات الطليعية في السينما الأوروبية التي تقف ضد « السينما - تجارة » والتي يزداد إقبال الجمهور عليها بالتدريج ، أما الثاني فهو ذلك التقدم النسبي الذي تحققه السينما في بعض دول العالم الثالث « فهذا التقدم المحل ينعكس ضد الفيلم التجاري وذروته الفيلم الأمريكي ويمتد إلفلاس شركة بارامونت التي أعلن في الشهر الماضي وهي إحدى الشركات السبع الكبرى في السينما الأمريكية غير دليل على هذه الأزمة .

ولكن السينما الأمريكية وهي التي تمثل جزءاً هاماً من رأسمالية هريقة ضخمة لم تكن لتستسلم لهذه الأزمة ، فن ناحية ترى شركة « كليف - ويسترن » تندمج في شركة بارامونت في محاولة لاتخاذها ، ومن ناحية أخرى ترى الاتجاهات الحرفية في السينما الأمريكية تقاوم ببسالة الطليعة العالمية التي تجعل من الفيلم وسيلة للتعبير الفني عن الإنسان المعاصر ، وتجهد نفسها للحفاظ على ما يمكن أن نسميه بالطابع « الحيادي » للفيلم الأمريكي التجاري وهو حياد زائف في صميمه ككل حياد لا يتخفى عن فن ويكشف عن وجهة نظره من خلال حياده المتوهم ، فمتلما ينزل الفيلم الأمريكي عن الواقع متجهاً إلى الأفلام الراقصة والموسيقية والخيالية والخرافية وأفلام الغرب « الكاوبوي » وهي أبرز اتجاهات الفيلم الأمريكي اليوم « إنما يعبر عن

جولي أندروز  
في فيلم  
« صوت الموسيقى »

وجهة نظر من الواقع الذي يدعى أن لا علاقة له به ، وجهة النظر التسليم بما في الواقع من مشكلات وعدم الإيمان بإمكانية تغيير العالم .

وقد فاز بالأوسكار كأحسن فيلم الفيلم الموسيقي « صوت الموسيقى » كما فاز مخرجه روبرت وايز بجائزة أحسن مخرج عن إخراجة لنفس الفيلم ، أما جائزة الممثل فقد حصل عليها لي مارفين عن فيلم « كات بالو » وهو من أفلام الغرب ، وحصلت جولي كريستي على جائزة الممثلة عن فيلم « حبيبي » البريطاني .

• • •

تفاسم جائزة كان لأحسن الأفلام الفيلم الإيطالي « سيداتي سادتي » لبييترو جيرمي والفيلم الفرنسي « رجل وامرأة » لكلود لالو ، أما جائزة الإخراج فحصل عليها المخرج الروماني موري سان عن فيلمه « الشتاء بين لهيب النار » ، وحصل على جائزة الممثل بيتر أوسكار سون عن الفيلم الدنمركي « الجوع » وعلى جائزة الممثلة فانيسيا ريد جراف عن الفيلم البريطاني « مورجان مجنون يحتاج إلى علاج » كما فاز الفيلم السوفيتي « لينين في بولندا » بجائزة الحكام كأحسن فيلم وفاز مخرجه سيرجي يوتيكيفتش كأحسن مخرج عن نفس الفيلم .

وقد أثار بعض هذه النتائج سخط جماهير المشاهدين وخاصة على فوز فيلم « سيداتي سادتي » وعندئذ وقف مخرجه بييترو جيرمي قائلاً للساخطين « يبدو أنه كان من الواجب على أن أقدم لكم فيلماً يبحث على الكتابة » .

فسيدياتي سادتي فيلم كوميدى بالألوان ، وفوزه بجائزة أحسن فيلم ولو بالمنافسة وما قاله مخرجه رداً على الساخطين على هذا الفوز يدلان على أزمة الكوميديا عند الطليعة السينمائية المعاصرة ، فربما كان هذا الفيلم هو أول فيلم كوميدى يحصل على مثل هذه الجائزة منذ زمن غير





منظر من الفيلم الفرنسي  
« رجل وامرأة »

مارشيليو ماسترويانى ، أما « سيداتى ساذى » فهو فيلم مخرجنا الثالث عشر وهو مكون من ثلاث قصص قصيرة كتب جيرى أعدادها السينمائي كمادته فى أغلب أفلامه ومثله فى هذا مثل أهم مخرجى الطليعة .

أما فيلم « لينين فى بولندا » فهو أحدث أفلام اللينينيات السينمائية فى السينما السوفيتية (نسبة إلى الزعيم السوفيتى لينين) والفيلم تجربة جديدة لمخرجه يوتيكيشاش إذ جعله صامتاً إلا من تعليق لينين الصوتى فهو « مناجاة داخلية بالصوت » كما وصفه نقاد باريس ، وقد ساعد على نجاح الفيلم تفهم المخرج للموضوع فله فيلمان من قبل عن لينين أحدهما « الرجل ذو اليدوية » والثانى « حكايات عن لينين » الذى قال انتقاد السوفيت عن الحكاية الثانية فيه واسمها « الخريف الأخير » أنها « مرحلة جديدة فى اللينينيات السينمائية » كذلك

قريب ، ولا شك أن بيترو جيرى وهو من مخرجى الطليعة يلعب دوراً هاماً بأفلامه الكوميديية فهو إذ ينقد الكوميديا السينمائية ما وصلت إليه فى الأفلام التقليدية من جمود وبلى يساهم فى نفس نوت فى حل أزمتها عند طليعة السينما بعامة .

وقد ولد جيرى فى مدينة جنوا الإيطالية عام ١٩١٤ وبدأ حياته انغمسة ممثلاً ولكن المخرج الساندرو بلاش أقنعه بالعمل كمساعد له فظل مساعده حتى عام ١٩٤٥ ، ففى هذا العام أخرج أول أفلامه « الشاهد » ، ثم توالى أعماله وأهمها « شباب ضائع » ١٩٤٨ ، « اسم للقراءة » ١٩٥١ ، « طريق السعادة » ١٩٥٢ ، ثم فيلمه الذى حقق أعظم نجاح فى وجهه فى الكوميديا السينمائية المعاصرة « انطلاق على الطريقة الإيطالية » ١٩٦٢ ، وهو الفيلم الذى ساهم فى نجاحه من جدارة الممثل الإيطالى المعبرى



فاز بجائزة أحسن فيلم في مهرجان برلين الفيلم البريطاني « عندما يأتي كاتل باخ » للمخرج البولندي الهارب من بلاده رومان بولانسكي ، أما جائزة أحسن مخرج ففاز بها المخرج الأسباني كارلوس زاورا عن فيلمه « الصيد » وفاز بجائزة الممثل جون بيرليو الفرنسي عن فيلم « مؤث - مذكر » ، وبجائزة الممثلة لولا البرايت الأمريكية عن فيلم « مولد مولد الولد المحبب » .

أما جائزة الحكام ففاز بها كآحسن مخرج المخرج الألماني بيتر شاموني عن فيلمه الروائي الأول « دع الثعالب تتطلق » وكأحسن ممثل الممثل السويدي لارس باسجار عن فيلم « انطارد » الذي فاز كفيلم بشهادة تقدير خاصة .

ومن أهم ظواهر المهرجان هذا العام رفض الهند الاشتراك فيه بسبب اختيار لجنة التحكيم فيلم « القائد » وهو أحدث أفلام ساتيا جيت راي أعظم المخرجين الهنود دون أن تتقدم به الهند رسمياً ، وقد فسر هذا الموقف قارة بأنه دليل على سيطرة السيما التجارية في الهند وقارة بأنه دليل على محاولة « الغرب » اجتذاب راي

مساعدة على هذا النجاح تمثيل « مثل الشعب » مكسيم شراوخ لشخصية لينين التي مثلها من قبل عدة مرات .

ومن أهم الأفلام التي عرضت في مهرجان كان هذا العام أيضاً « الرماد » للمخرج البولندي أندريه واجدا و « ألفى » للمخرج الأمريكي لويس جليبرت ، و « طيور صغيرة وطيور كبيرة » للمخرج الإيطالي بوسوليني و « ٢٠ ألف سنة على الطريقة الفرنسية » للمخرج الفرنسي جاك فيرمو و « خطوات » للمخرج الأمريكي جون فراكينبير ، و « انتهت الحرب » للمخرج الفرنسي آلان رينيه و « أجراس منتصف الليل » لأورسن ويلز وهو فيلم معد من مسرحيات شكسبير عن شخصية فولستاف وقدم بتثيلها ويلز ومثلت أمامه الممثلة الفرنسية جان مورو .

كذلك عرض في كان ٦٦ للمرة الأولى والأخيرة الفيلم الفرنسي « الراهبة » لجاك ريثيت اخذ عن رواية لديدرو والذي صدر القرار بمنعه لتجنبه على الدين وعلى رجاله وراهباته !

• • •



فانيسياريد جراف في الفيلم البريطاني « مورجان مجنون يحتاج إلى علاج »



بتكريمه دائماً إذ منح من قبل جائزة مهرجان برلين وها هو رغم أن فيلمه لم يفز بشئ ينال شهادة تقدير « لجهوده في ميدان السينما » .

ولا شك أن رأى يستحق التقدير والتكريم الدائم بأفلامه التي تعتبر مرحلة جديدة في السينما الهندية، ولكننا في نفس الوقت لا نستطيع أن ننقص النظر عن ذلك البلد السياسي خاصة أن عرضاً للعمل في هوليوود قدم إلى رأى ورفضه وأن فوز فيلم بولانسكي الحارب من بلاده الاشتراكية قد أثار التساؤلات أيضاً عن مدى علاقة هذا الفوز بذلك المهرب !

وقد لاحظ الأستاذ رجاء النقاش الذي شاهد المهرجان هذا العام في مقالاته عنه أن أغلب نجوم المهرجان والفائزين بجوائزهم سواء من المخرجين أم من الممثلين كانوا من الشباب الذين لا يملكون

رصيذاً كبيراً من الخبرة ، فبولانسكي ( ٢٨ سنة ) وبيتر شاموني ( ٣٢ سنة ) كذلك أبطال فيلمه الأول هلمت فورنباشر ( ٣٠ سنة ) جلوريا جوناسون ( ٢٥ سنة ) كريستيان ديورمر ( ٣١ سنة ) ومخرج فيلم « غموض » السويدي هان هالدوف ( ٢٥ سنة ) وبطل الفيلم الدنمركي « ١٧ » أولي باسل ( ٢٥ سنة ) وهو الفيلم الذي أخرجه فيليبس مينيس المخرجة الوحيدة التي عرضت في مهرجان هذا العام . ومن التقاليد الثقافية الهامة في مهرجان برلين تقديم الأعمال الكاملة لمخرج سينمائي وتقديم الأعمال الرئيسية للدولة من الدول النامية في الفن السينمائي وقد كان مخرج « ٦٦ » هو ماكس أوفل ( ١٩٠٢ - ١٩٥٧ ) أما السينما النامية فكانت السينما البرازيلية .

سمير فريد

## الطوفان ..

### والمدينة السمر

شاء كامل أيوب - أخيراً - أن يقدم لنا محاولاته الشعرية - كما توأضح على تسميتها - في ديوانه الأول « الطوفان والمدينة السمر » . ولم تكن محض صدفة - حين يمثل الديوان مراحل الشاعر المتطورة من خلال تجاربه - أن يبدأ الشاعر من حيث بدأ . . أعنى . . من تلك التجارب التقليدية والمفرقة في كثير من الأحيان في تيار القديم - والتي تمثل شطراً غير قليل من قصائد الديوان . . ومع أننا لا نستطيع أن نلزم الشاعر بنسق معين في ديوانه . . لأن الشاعر كامل إرادته في خلقه - إلا أن ما ارتقاه الشاعر كامل

أيوب حين ساق لنا قصائده - تاريخياً - ليس بالجيد في كل حين . . فنحن قلما نرضينا أن يقول الشاعر من أين بدأ - بعد مرحلة طويلة متجددة - ولكن يطيب لنا أكثر وأكثر أن يقف الشاعر على القمة التي انتهى إليها في جدة وحيدة وإخلاص . . حيث يروق لنا أن نتطلع إليه ؟ . . ونتوق إلى أن يرقى منها إلى قمم أخرى . وإنصافاً لشاعرنا . . فإن التجارب القديمة التي تصدر الديوان . . تمثل لنا كيف كان الشاعر يتأرجح بين مدارس شتى وألوان متباينة . . وأنها لتؤكد لنا أن الشاعر امتداد تلقائي للرغبتين



وإزاء تمرد صائب على الأرسال الخطابي  
الميسور وعلى بريق اللفظ وتأنق الصنعة  
وغنائية الموقف . . إنها رؤيا ندرك في  
قرارها هذا التوق العنيف إلى الإخلاص  
الفوري لأداء الفن . . ولعلنا ن نصف  
شاعرنا حيناً نقول إننا رأينا هنا أيوب  
الجديد . . أصدق وأعمق أثراً في نفوسنا  
من أيوب القديم . . إذ أن الموجود  
الحقيقي هو الشاعر نفسه . . حيث يدع .  
ويمارش آفاقه وعالمه المتجدد :

ما أجمل أن تحيا أن تنفس  
هذا غيطك طاب  
الحنطة قد شربت كلي غيوط الشمس  
سعيد الطوفان ونحسى الحنطة والقطن  
وستبقى أحلام مدينتنا السمراء  
ومنازلنا

• • •

أما الأسطورة عند كامل أيوب فهي  
الرمز الكامل لصراع الإنسان مع الزمان .  
والواقع . . وهي إذ تمثل للشاعر خطوه  
اللاهت نحو الخلاص من المأساة . . إنما  
يستوحى الشاعر أفكارها وأدواتها من  
أعمق أعماق الأساطير وهو التراث  
الشمسي . . تلك المؤثرات الحقيقية  
الجلالية التي تعد أكثر نفاذاً وشمولاً . .  
إنها مثلاً « الموال » الذي يردد نغمته الفتي  
الجميل :

وهو يبيت في كفيه وردة حمراء  
ألقت بها عذراء من شباكها عليه  
« خان حبيب الغزال  
مشى وراء عاشق أغراء باللال  
زف إليه من شهرين »  
وهي أيضاً هذا السباق العاشق في  
تقديم « الهدية » للحبيب دون جدوى . .  
أما أنا فليس في يدي هدية  
لأنني فقير . .  
أزرع قطعة صغيرة تقوت اثنين  
أملك منزلاً يضم اثنين  
وأعشق الحياة والغناء والطرب  
هديتي إليك أنني محب . . !  
وهي أغيراً هذا العالم الحى الأصيل

التقليدى من شعراء ما قبل التجديد . . .  
وحسبنا أن نسوق نموذجاً لذلك في قصيدته  
« نداء الحب » إذ يتغنى بشاطي الأحلام في  
رومانسية مفرقة :

وهذا شاطي الأحلام لو جئتاه ماضراً  
تعال نقتش اسمينا على أشجاره الخضراء  
ونعبر ذلك الوادي ونقفز ذلك الصخر  
هناك تصيح الدنيا لنا للحب يا سمرا  
هناك تدفن الماضى ونولد مرة أخرى  
• • •

إنما تلك الأحلام الوردية التي انتفضى  
عصرها . . ولا تكاد تنفس في كنف  
الاختناق والضجيج والزحام والدخان  
الكثيف . . إلا أن القارئ سرعان  
ما يدرك في النهاية عمر تلك القصيدة فيجده  
خسة عشر عاماً . . فينتظم في شوق إلى  
انفلاتة الشاعر في تياره الصائب من  
تهويماته الرومانسية الشاردة . . إلى  
معاناة حقيقة الوجود الحقيقي . . تلك  
المعاناة التي تختلف عن سابقتها في التجارب  
التقليدية . . في أننا نجد من الصعوبة أن  
نستكشف حقيقتها وواقعها الأصيل لأنها  
ليست انفعالا فحسب . . بل هي إلى جانب  
ذلك وجود . . وفعل أيضاً . . إنها معاناة  
حقيقية للموت أو القيد . . أو التغير . .  
أو العجز . . ففي قصيدة « قيود لا ترى »  
يصرخ الشاعر في معاناة واقعية :

إننى أرسل عيني بعيداً  
ثم أرتد كليلاً عند غاية  
لم لا أجتازها تلك الحدود  
لم لا أنفذ عبر اللانهاية . . !  
إنها الحيرة الحقيقية . . والمؤال  
الجانح . . والتأكيد الصادق على أزمة  
إنسان العصر . . فالشاعر مهما مد بصره  
ارتد كليلاً حاسراً عند غاية . . فلا يملك  
إلا أن ينتهد بالأبى والصراخ والعجز . .  
أما قصيدة الديوان « الطوفان والمدينة  
السمراء » والتي نتعرف فيها أكثر على  
أيوب الجديد . . فهي تشعيرة واضحة  
في كيان الشاعر تنبئ لها خواطرها . .  
إننا هنا إزاء رؤى شعرية واضحة وإفية . .



ثلثنى فيه الوجوه الرقيقة العائنة التي  
تميش بالحب والحب في قصيدته «الطيف»  
حيث يقول :

لا بأس إذا ضاقت بنا الكون الرحب  
يتسع لنا الحب  
هو نجمتنا في الليل الممتد بلا نور  
وجيرة خاطرنا المكسور  
هو مهجرنا . . .  
اجلس - ترتمه كأنك مفرور  
أشعل ناراً . . . ؟

السفر طويل . . هل سلمت على كل  
الأحباب ؟

وهكذا يتأكد لنا أن العمل الفني  
الأصيل يتم دائماً في حالة شعورية . .  
وبذلك يكون أكثر قرباً من أحماق النفس  
. . . وهو إذ يحلل إلينا بواسطة رموز  
تغطي دلالات رائدة تجسدها الصورة  
التلقائية التي لا تسمح بالحشو . . لأعظم  
أزراً وأعمق وقماً من دلالة عديمة الصور  
أو هي في صورة سافرة . . .

أما واقعية كامل أيوب . . فلها في  
شعره دلالتها وأبعادها الخاصة المستمدة  
بإخلاص من واقع مصر . . ففي قصيدة  
المخاض الثاني يقول لصديقه في المنزل :

لكن هذا الليل بدمه نهار  
وأنت سابر الأغوار  
تعرف أن جوهر أيشي فينشي  
وأن جوهر أيكشف زيفه اعتبار  
وأن جوهر أحرأ . . يظل أينما تكون  
كما يظل روحك الجريء . .

ولولا أن انتهى كامل أيوب إلى  
إيمانه في آخر الديوان . . ضمنه كل  
تجاربه وأسبح عليه نوعاً من القوة والإرادة  
لصحب علينا أن نكتشف عالمه الجديد . .  
إنه ذلك الإيمان الذي تمثل في قصيدته  
الأخيرة « صلوات للكلمة » حيث يقول :

باسمك أقعد . .

أجشو بخشوعي عند العتبات  
بجلاذك أنقش كل شياييك للمعد  
وأرى الله وأنسى اللات . . .

• • •

إنه ولا شك ما كنا نتعقب به  
الشاعر . . ونتمنى أن ينتهي إليه . إذ أنه  
لا بد وأن يمزج بين نفسه وبين ذلك  
الانتهاء الخاسم في كل واحد . . وجنين  
مكتمل لرحلة مقبلة جديدة . . هي رحلة  
الكلمة . . رحلة الحساب الختامى لكل  
ما قدمه الشاعر من مراحل سابقة . . إنه  
هنا وكأنه يحس - واقعياً - بمسئولية  
الفنان تجاه الفن . . والكلمة . . بمسئولية  
التي لا بد أن تقف على أرض صلبة  
لا تهتز . . قواسمها التكامل في كل شيء .

و « الطوفان » والمدينة السمراء »  
تتعدد فيه السمات والرؤى الحافظة  
السريعة . . إلا أن التجارب الجديدة فيه  
تتميز بكثير من المؤثرات الجاهلية التي  
تعد أكثر نفاذاً وأصالة في نفوسنا . .  
هذا إذا ما تفحصنا عن بعض الطغوات  
القليلة من حيث الوزن والتي لا نكاد  
نحس بها كثيراً . . ولا تؤثر على جمال  
الأداء عامة . .

وأخيراً . . قد نأل . . هل أضاف  
كامل أيوب جديداً إلى حصاد شعرنا  
الجديد . . ؟

في الواقع - وفي رأي الخاص - لو  
أن ديوان شاعرنا تخلص من تلك القصائد  
القليلة التقليدية الزخعة . . التي تبدو  
وكأنها دغيلة على الديوان . . وعسى  
انطلاقة الشاعر الحية الصادقة . . لكفى ،  
لأن تلك التجارب الجديدة التي يزخر بها  
الديوان لشاهد صدق على حصاد جديد  
نستطيع أن نقبضه باطمئنان وثقة إلى  
إلى شعرنا الجديد .

أحمد سويلم



# ندوة القراء

## دعوة إلى النقد :

إن مجلة الفكر المعاصر إذ تفتح صفحاتها لكل التجارب جاملة من نفسها قاعدة لاطلاق الفكر الجديد ومحنة لتوليد الرأي الحر ، إنما تؤمن بفاعلية الكلمة الناقدة لإيمانها بمطية الرأي ومسئولية الكلمة ، فإذا كان الفكر علامة على وجود الأمة فالتقديرات حائل من عوامل إيجادها . ولذلك فجلتنا إذ تدعو كتابها أن يفكروا بكل حق ومطابقة تدعو قراءها أيضاً أن يطالعوها بصوت عال وأن يملقوا عليها بكلمات النقد ، فعدنا أن كلمات النقد التنظيف دعائم تساعدنا على تأصيل الجذور ، ولبنات تمكثنا من الملو بالبناء .  
ونحن إذ نفتح هذا الباب للنقد على مصراعيه ليلتقي فيه القارئ بالكتاب ، نرجو أن يكون هذا اللقاء لقاء حوار لا لقاء دوس ، وأن يكون لحساب - لا على حساب - قضايا الفكر المعاصر وإنسان القرن العشرين . . .

- نشكر الطيب الأديب حسن تقديره وترحابه بنشر مقالته القيم على صفحات هذا العدد من المجلة .



جاءنا هذا الخطاب من السيد محمد عبد الفضيل

الحلاوي يعقب فيه على مقال الدكتور محمود قاسم الذي نقد فيه فكرة السببية عند برتراند رسل في العدد الثامن عشر من مجلة الفكر المعاصر ، ونظراً لطول الخطاب رأينا أن نجزئ منه هذا القدر من التمهيد :

١- حين رفض « برتراند رسل » فكرة السببية ؛ فإنه رفض - على التحديد - الطابع الآلي الضروري المحتسب الذي ألصقه بها الفلاسفة العقلانيون - وكان هناك « حارساً أهل » يدفع النتائج إلى الوجود عقب حدوث المقدمات .

من هذه الزاوية نستطيع فهم فكرة « رسل » عن السببية حين ينكر الضرورة ؛ ليقول بالنتائج الاطرادي الذي يكون لدينا عادة ؛ فلحق تيماً لها النتيجة بالسبب .

تحية عربية طيبة . .

عندما يتلفت المثقف المتمكن في المجتمع العربي فيجد أكداً من صحائف ومجلات غثة وسطحية . . ينتابه القلق على ما آلت إليه الثقافة في عصرنا الحالي . ولكن لا يلبث أن يسترد طمأنينته وثقته عندما يجد بعض المجلات الفكرية والأدبية الرصينة العميقة من أمثال « الفكر المعاصر » التي تشعره بوجوده وبارتباطه بالفكر المعاصر .

ذلك هو شعوري منذ زمن وأنا قارئ مخلص لـ « الفكر المعاصر » . . .

وقد استبد في طموح في أن أكون - مرة - أحد كتابها . . فأرسلت هذه المقالة عن « علم النفس الوجودي » لما له علاقة وثيقة بمهنتي كطبيب نفسي . . آملاً أن يجد له مكاناً متواضعاً بين صفحات « الفكر المعاصر » وأن يكون ذا فائدة للقارئ والمثقف . وسوف أؤنب نفسي إذا كان في نشره ما يسبب إلى مكانة ومستوى إنتاج « الفكر المعاصر » .

وتقبلوا مني خالص التقدير والاحترام .

الدكتور فخرى الدباغ

الموصل - بغداد

...



ولكن «رسل» يصر على القول بسبق المقدمات للنتيجة سبقاً زمنياً ؛ فالسبب والسبب متتابعان . . غير أنه ليس من المحتم أن يتم هذا التتابع . . إذ ليس ثمت ما يمنع من حدوث عائق يعوقه . . بيد أن هذا العائق - وإن كان نادر الحدوث - إلا أنه محتمل الوقوع . . وهنا يحلرنا «رسل» من أن فتوهم أن الاطراد نابع من علاقة آلية تقوم بين السبب والسبب ، وحين يحلل هذا الوهم فإنه يجد له سنداً من أفعال الإنسان الإرادية التي يحيل له إزاحها أنه بصدد قوة حتمية لا راد لإرادتها . . فالذى يمتنع من أن أحرك يداى حيناً أريد وحسبما أشاء ؟ . . والقوانين العلمية حين تتسم بصفة العموم والدوام - فإنها لا تعتمد على السببية المطلقة ، بل تعتمد على الاستقراء الناقص الذى يطفر من المقدمات إلى النتائج معممها . . ولكن ماذا يصنع الإنسان تجاه معرفة فرض عليه ألا يمارسها إلا ناقصة ؟ ؟ هل يركب متن كبرياته فيضفى عليها سببية آلية حيث لا سببية ولا آلية ؟ أم يقنع بمعرفته تلك الناقصة . . طالما كان هذا النقص هو الممكن ؟ ؟ ! !

والوضعية المنطقية التي يرتبط بها «رسل» بوشائج قري وصلات فكر . . إنما ترى أن معنى الشيء وطريقة تحقيقه : شيء واحد وأن ما لا يمكن تحقيقه من العبارات : فإنما هي عبارات فارغة لا تتصف بصدق ولا بكذب . .

وحين نطبق هذا المعيار على فكرة السببية فإننا نرى أن القضية القائلة : « إن بين المقدمة والنتيجة ارتباطاً سببياً لا يمكن فصله » عبارة فارغة . . إذ بتحليلها إلى وحدتها البسيطة وهي القضية الذرية - على حد تعبير «رسل» نفسه - وهي قضية « المقدمة والنتيجة ب مرتبطان ارتباطاً سببياً » ، ثم بمحاولة البحث عن مجال لتحقيق هذه القضية : يتبين لي - بعد أن لا أعر له على أثر - أنها عبارة فارغة خواء ! ! . .

٢ - إذا ما قلت إنه حين تغرب الشمس ينصرم النهار . . فهذه « عادة » تكونت لدى عن طريق تتابع الظاهرتين على التعاقب بطريقة تجعلني أقول تبعاً لها : إن غروب الشمس « يؤذن » بانصرام النهار . . فهل تكن في داخل واقعة الغروب : فاعلية ديناميكية صماء تسير بنا مصوبين العيين إلى واقعة انقضاء النهار ؟ ؟

ثم ألا يتيسر لي أن أقول : إن انصرام النهار يؤذن هو الآخر بمغيب الشمس . . فأسير سيراً عكسياً دون أن أخل بطريقة التحقق من صدق العبارة وهي مطابقتها لما في الأعيان . .

إذن « فالنتيجة لا تؤثر في السبب كما لا يؤثر السبب في النتيجة » كما يقول «رسل» . .

أما استدلال الكاتب بالشخصين الحريصين على حل مشكلة ما - فهو استدلال يدل على مدى تجاهل الكاتب بمضمون وجهة نظر «رسل» مجالنا ثم - يا سيدي الكاتب - هو قوانين الطبيعة التي لا تكترث « بالحرص » على حل المشاكل « حرصاً » يدفعها إلى العمل في حرية وانطلاق - كما يفعل بنو البشر - حين يحلون مشاكلهم .

أما استدلال «رسل» بالخطاب الذي لا يلزم وصوله بكتابتته . فهو مجرد مثل تقريبي يمثل لدينا الفكرة عن طريقه في الذهن ولا يقصد «رسل» به أن نقيس عليه أشياء ونظائر ! !

أما فكرة « قصر الفترة وطولها » التي يأخذ الكاتب منها قوله بأن «رسل» « كاد » يصل إلى القول بالعلاقة الضرورية : فإن «رسل» يصر على القول بأن هناك « احتمال » أن تحدث النتيجة كلما قصرت الفترة بينها وبين السبب . . والمكس صحيح - إنه مجرد احتمال .

ولست أدري كيف اشتق الكاتب فكرة الضرورة من ثنايا فكرة الاحتمال ؟ ؟

أما طابع الأشياء . . فلسنا نرى في القول بها عودة إلى القول بالعلاقة الضرورية . . وليس في الأمر تلاعب باللفاظ . . إذ أن طابع الأشياء إنما تعني هنا فكرة النتائج التي يقول بها «رسل» .

ونقول نحن بدورنا : إنه ليس من المجدي أن نحمل الألفاظ والمعاني فوق ما تحمل لكي نقول بعدئذ - تمسكاً وإجحافاً - إن «رسل» « كاد » يقول بفكرة تناقض دعامة هامة من دعائم بناءه الفلسفي ! !

٣ - يحلرنا «رسل» من الانسياق وراء أوهامنا التي قد تصور لنا أن ثمت علاقة طبيعية - دون وجودها - كما نرى الشريط السينمائي - الذي هو في حقيقته مجرد مجموعة ضخمة من الصور المتلاحقة . . فنظن أن في الأمر « وحدانية » وأن المجموعة ليست إلا « وحدة » .

وكذلك الأمر في محسوساتنا : نرى أن ثمت تجاور بين ظاهرتين . . فتتوهم وجود علاقة آلية تربط بينهما في « وحدة » سببية فردة .

ولست أفهم نقد الكاتب لهذه الفكرة إلا أنه قائم على مجردة النظرة السريعة لها . . فتراء يناقش المثل التقريبي الذي ساقه «رسل» متجاهلاً الفكرة الأساسية ومناقشتها ! !

وتراء يتساءل « ما رأيه ( أي رسل ) في الشخص الذي يسقط من أعلى المجمع أو من فوق برج لندن دون أن تكون هناك حيلة سينمائية نخدعنا ؟ ؟



هل يظن أن رسل سيجيبه : بأن الأمر وهم وقبض الريح  
ما دام شريط السيما كذلك ؟

كلا يا سيدى - فاهكذا يرى « رسل » - إن « رسل » يرى  
أن التتابع الذى يحدث بين الصورة ١ والصورة ب يوهنا بأنهما  
وحدة عضوية واحدة . . مع أنهما فى الحقيقة صورتان جميع بينهما  
التتابع . . تماماً كذلك التتابع الذى تلمسه حواسنا بين الظاهرتين  
الطبيعتين ١ ، ب - فتوهنا تلك الحواس أنهما وحدة عضوية  
سببية واحدة مع أنهما ظاهرتان منفصلتان جميع بينهما التتابع . .  
أيضاً ! !

٤ - ولقد خلط الكاتب بين الخبرة الحسية . . وبين الوم  
الإنسانى الذى يستشعر المرء به علاقة السببية ؛ فإذا تتابعت ا و ب  
آلاف المرات : اتجه الإنسان تحت تأثير وهم الإنسان إلى الاعتقاد  
بوجود علاقة كائنة بينهما - حيث لا علاقة - والفرق ما بين  
كليهما واضح وجل . . .

فتراه يقول : « إن رسل يريد أن يرجع كل شيء إلى خبرته  
الحسية فى الوقت الذى يحدثنا فيه من قياس الأشياء على وجهة  
نظرنا الإنسانية » .

ولقد تعدد الكاتب أن يقرن « رسل » بالسوفسطائيين . .  
وهى نتيجة لسنا ندري كيف توصل إليها ؟

على الرغم من أن الوضعية المنطقية التى تتفق و « رسل » فى  
القول بالخبرة . . قد أوضحت بما لا يدع مجالاً للخلط بين كلا  
الوجهتين من النظر على ما بينهما من تخارج ! !

فالوضعية المنطقية حين تقول بالخبرة فإنما تعنى بها ما تكشف  
للعلماء على مر المصور من قوانين تصف تتابع الحوادث فى العالم . .  
وليست الخبرة منوطة بتجربة مبتورة ناقصة تنكشف لى أولئك  
أو لزيد من الناس ! ! ونستطيع أن نتفهم وجهة النظر هذه - على  
ضوء المهمة التى تكفلها الوضعية المنطقية إلى نفسها - كذهب  
فلسفى - فهمتها باختصار هى « علمنة الفلسفة » .

وإذا ما قلنا ذلك فهمة الفلسفة أن تبحث فى القوانين العلمية  
- لا من وجهة نظر العالم البحث - بل بتفريتها من مضموناتها . .  
والبحث فى جذورها الأصلية فى العقل البشرى .

فليست الخبرة عند الوضعية المنطقية بمثابة المعرفة المتغيرة  
من إنسان لآخر ومن وقت لآخر - بل إن الخبرة عندها : هى  
الخبرة التجريبية التى أجريت عن طريق وسائل : كفعل لها من الدقة  
والكمال : ما استطاعه الإنسان وحصل عليه من معارفه السابقة على  
مر عصور التاريخ ! !

د - ثم يحتم الكاتب مقاله بالتساؤل عن السبب فى شهرة  
« رسل » . . . وحين لا يجد سبباً كافياً يدعو إليها . . يلجأ بالقفاز  
فى وجه من يستطيعون أن يفتوه بهذا السبب الضائع ! !  
ونستطيع - ولنا بالمختصين فى دراسة « رسل » أو  
المطلعين على كل إنتاجه - أن نوجه نظر الكاتب إلى نذر يسير  
من جوانب أصالة كفيلسوف ومفكر - معتقدين أن ثمت من هو  
أجدر ببيان جوانب أضخم وأعظم . . من آثار هذا المفكر  
المبقرى الأصيل . .

١ - فى مجال الرياضة : يكفى أن نشير إلى مؤلف « رسل »  
الضخم بالاشتراك مع « وايتهد » ( أصول الرياضة ) وقد حاولنا  
فيه - براءة فائقة - أن يقيما بناء المنطق على أسس رياضية .

٢ - فى مجال المنطق : يكفى أن نشير إلى نظرية « الأنماط  
المنطقية » التى تعتبر من أعظم الكشوف الفلسفية فى عصرنا الحاضر .  
والتي أرسل بها « رسل » إلى « فريجة » . . فقال « فريجة » على  
أثرها : إن علم الحساب يترنح على أساس منهار .

٣ - « القضية الذرية » التى تمزى إلى « رسل » والتى قلبت  
المنطق الأرسطى رأساً على عقب . . فبينما يقول المنطق الأرسطى  
بالعلاقة بين الموضوع والمحمول - أياً كانت نوعية كل منهما -  
يقول بها : كوحدة صفرى لا يمكن تحليلها إلى ما هو أكثر  
بساطة منها . . ترى برتراند رسل : يقوم بعملية تحليل منطقية  
يرجع فيها القضايا إلى أبسط وحدة ممكنة وهى « القضية الذرية » .  
وهو تحليل قائم فى عالم المنطق على غرار التحليل الطبيعى القائم فى  
عالم الذرة .

٤ - نظرية العلاقات . . وهى تحتل فى منطق رسل أهمية  
عظى . . وقد قلبت هى الأخرى منطق أرسطو رأساً على عقب . .  
وبينما المنطق التقليدى يقوم على نوع واحد من العلاقات غاضباً بعصره  
عن أنواع أخرى . . يقوم منطق « رسل » على علاقات جديدة  
لم تكن فى حبان المنطق الأرسطى . . مما دعا إلى القول بأن منطق  
« رسل » يكاد يكون منطقاً جديداً لا أثر فيه للمنطق الأرسطى .

والحق أن مؤرخى الفلسفة المعاصرة عندما يؤرخون : فإنهم  
- لا ريب - سوف يلتقون بفكر « رسل » كعلم بارز من معالم  
الفكر المعاصر . . لا يمكن إغفاله أو تغافله .

محمد عبد الفضيل الحلاوى

كلية أصول الدين - ليسانس فلسفة

•••



بشرى حمدي وسمية الميمني والقصاص خالد عبد الرزاق والشاعرة  
الدكتورة عائكة الخزرجي .

وفي الندوات الخاصة كانت تناقش الكتب التي صدرت لسوق  
أمثال دواوين الشاعر الخفاجي « شباب وسراب » ، و « مهراً  
لعينها » . كما تناقش المقالات والبحوث والقصص من نتاج  
الأعضاء وما يصدر من المجلات العربية .

تستمد هذه الجماعة لإصدار مجلة شهرية تقوم بمهمة الفكر  
المعاصر . . كما أنها بدأت بطبع نتائج أعضائها في كراريس  
تصدر بين حين وآخر . . وأول ما بدأت به هذه الجماعة بأن  
وضعت منهاجاً خاصاً لما تبحثه في ندواتها لكل شهر . كما أنها  
جعلت في كل صحيفة عراقية مندوباً عنها يمثلها . وتستعد أخيراً  
لإصدار كتاب الدكتور عناد غزوان « السياب وترجيح »  
والديوان الثالث للشاعر الخفاجي « دفوف الفجر » وكراس يضم  
نتائج الأعضاء .

عمر عبد الكريم يوسف

• كلية التجارة - جامعة الإسكندرية

تألفت في العراق جمعية فكرية جديدة باسم « جماعة الفكر  
المعاصر » تضم أساتذة وطلبة من جامعة بغداد حيث كان مطلقها  
الأول كلية التربية ثم كلية البنات ثم بقية الكليات .

رأس هذه الجماعة الشاعر العراقي محمد علي الخفاجي . أما  
المشرف الأعلى فهو الدكتور عناد غزوان الأستاذ في جامعتي بغداد  
والنجف الأشرف .

عقدت هذه الجماعة ندواتها في كل يوم أربعاء من كل أسبوع  
في قاعات كلية التربية حيث نوقشت فيها المواضيع العديدة . ومن  
الأدباء الذين استمعت لهم الجماعة الدكتور جمال الدين الشيال  
رئيس قسم التاريخ في جامعة الإسكندرية والدكتورة سهير  
القلماوي عند زيارتها العراق والأستاذ علاء الفاسي والدكتور  
مصطفى جواد والدكتور عبد الواحد لؤلؤة والدكتور إبراهيم  
المنصور والدكتور عناد غزوان .

كما استمعت « الجماعة » إلى الكلمات والقصص والقصائد لكل  
من الشاعر محمد علي الخفاجي والشاعرة نوال ناجي والشاعرة



في العدد القادم

كلمتان عن فقيدي الفكر والعلم

ويكتبها الدكتور عثمان أمين

ويكتبها الدكتور مصطفى سويف

• المرحوم الأستاذ علي عبد الرزاق

• المرحوم الدكتور يوسف مراد